





ترسانه حکیم بانی السید موسی قطیف  
افندیك وقفید رسالہ ۲۵۹

۲۸

SOLEYMANIYE G. KÜTÜPHANESİ	
Kisim:	Seyyid Nasir al-Din
Yeni Sayı No.	
Eski Sayı No.	28
Tasnif No.	2423





بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام باوضح سبيل هود بن الاسلام  
وارحم دليل هو خير الانام بل هو افضل الرسل الكرام صاحب  
معجزة باقية على صفحة الايام هي افضل كتاب وافضل خطاب  
وافصح كلام محمد النبي الامي عليه التحية والسلام صلى الله  
عليه وعلى اله والعظام خير آل آل اليهم احكام الشرايع والاحكام  
وعلى صحبه الذين صحبه الذين على ابلغ نظام وحفظ واقواعد  
العقائد عن الانحلال \* وبعد \* فيقول العبد المتوسل الى الله المبين  
القوى المتين ابراهيم بن محمد عرب شاه الاسفرايني عصام  
الدين فهذه فوائد بل موائد قربت بها من اراد ان يطالع شرح  
العقائد ويجمع زوائد عوائد هي اتم الزوائد وهي التي الى تدقيق  
النظر وتحديد البصر نعم القائد ولو ارد ابداع الفكر صيد الصايد  
جمعت صراح العقليات المطابقة لصراح النقطيات فيها عوائد  
لمن اعتاد الارتداع من الخياليات والوهميات وجعل شيخ الاسلام  
للاصول والعقائد عقلة الوافي بالاتصال بالبدء الفياض وذهنه

اقربت  
نسخته

الصافي

الصافي عن كدر الاهمال بالاعتماد والارتياض وكان شربه  
من انهار خمسة صافية ليس لها سادى ولا تركب لتحصيل  
نفايس الاراء وفرايد المعاني البحر ابادى قاباك وهذه المائدة  
الشريفة الموضوعة للكرام لو لم يصف انهارك عن قذى  
الاهوام ولم يغلب على نهارك ضوء مصايح اسهارك المنورة  
للظلام ولم ينسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن  
من فضلاء الانام فان للكلام هناك درجات اخرى بل هو اخرى  
بان يملو شاهده (سبحان الذي اسرى) اللهم كما انعمت ادم  
وكما استيت اقم فاننا لسنا الا المظاهر ولبس عنا ما يستند اليها  
في الظاهر انصرنا يا ناصر واعطنا او فر من كل وافر وكما  
ادخلنا في الدنيا مسافرا اخرجنا عنها كالمسافر (فان الشارح  
\* بسم الله الرحمن الرحيم \* متبركا ببركاته (ثم قال \* الحمد لله المتوحد  
بجلال ذاته \* اقتداء بكتاب الله عز وجل وبعض سورة وعملا  
بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية (كل امر  
ذى بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو اقطع) اي  
قليل البركة وفي اخرى (كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله  
فهو اقطع) وعملا بما شاع بين ائمة ذوى قدر في غاية الارتفاع  
وما ينوهم انه لا يمكن الجمع بين الرويتين لتنافي الابتدائين بامر  
(في دفع بان التنافي بين الابتدائين الحقيقيين دون الاضافيين  
كما فيما نحن فيه (اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقيا باول  
اجزاء البسملة) والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما (لانما  
اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالجمد اضافي لانه غير مطابق  
للواقع) وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب (وقد يأول الحديث يجعل

قلت وفي بحر ابادى تورية  
الى الحشى المشهور بالبحر ابادى  
للطابع



البناء للاستعانة او الملايسة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة  
امرئ او مع ملايسة امرئ وملايسة الابتداء بهما يجوز ان يتحقق  
في الامور القولية بان يجعل احدهما جزء اول والاخر خارجا  
عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن  
احدهما الجزء الاول من الفعل والاخر يتقدمها بلا فصل  
(ورد الاول بان جعل البناء للاستعانة يتأني جعل شيء منها جزء  
من المبتداء اذ لا يكون جزء الشيء آله له فلم يكن ارباب التأليف  
عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفانهم كما هو  
الظاهر) وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملايسة بهما اذ جعل جزئين  
بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزء اول  
ويمكن دفعه بان العمل بالحديث لبس الا العمل بما يحتمله (فن جعلها  
جزئين جعل الابتداء في الحديث اضافيا والبناء صلة الابتداء) ومن  
جعل البناء للملايسة ذاولا لآلة يجعلهما خارجين او احدهما جزء  
(قال الشارح \* المتوحد بجلال ذاته \* جاء توحيد بمعنى بئى واحدا  
ذكره القاموس) وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به  
ذكره الاساس وتوحد الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله  
الى غيره ذكره الصحاح وغيره) والظاهر ان التركيب من قبيل الثاني  
والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالعقل  
عدم مشاركة فاعل آخر فتوحد بجلال الذات اختصاص  
جلال الذات به (ولك ان تجعل التركيب من قبيل الاول يجعل البناء  
في قوله بجلال ذاته للملايسة) ومن الثالث اى المتوحد للاشياء بخلقه  
بسبب جلال ذاته وكان صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق (ففيه رد  
على من قال العباد خالقون لافعالهم) ومن قال معنى التوحد

بجلال

بجلال الذات ان جلال ذاته لبس له من غيره (فلا يساعد العبارة  
فان قلت كل احد متوحد بصفته اذ لا يقوم صفته) بغيره قلت المراد  
التوحد بنوع صفته (وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية  
في الكمال بمعنى انها ليست لغيره) وازداف الصفة اليه بعد ربطه  
بالتوحد لانه بالواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته (يقال  
في وصفه بذاته الجلية رد على المعتزلة حيث حكموا ان الاشياء  
والواجب مشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والافصاف) وهذا  
انما يصح لو اريد بالذات الماهية (واما لو اريد ما يقابل الصفة فلا  
(والمراد بجلال الذات الذات الجلية حتى كانه عين الجلال على  
طبق كمال الصفات) وقد جعل المحمود متوحدا بجلال الذات  
وكال الصفات قصدا الى حصر استحقاق الحمد الذاتي والعرضي  
فيه تقرير التخصيص الحمد به (قال الشارح \* المتقدس \* اى  
المتطهر) يقال قدس اى تطهر \* بنعوت الجبروت \* اى في  
اوصاف الكبر اى اوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف  
والعظمة \* عن شوائب النقص وسماهة \* اى علاماته (ومقابلة  
انعوت بشوائب النقص وسماهة تغيد التقسيم اى كل نعمت له برئ  
اعن شائبة نقص وسماهة) فلا يرد ان التقديس عن الشوائب لا يستلزم  
التزهد مطلقا فالاولى ترك صيغة الجمع (وما احسن هذين الفقرتين  
قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية  
والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد) فان التوحد  
في الذات الجلية والصفات الكمالية بنى الشريك في هذه الامور  
(وكذا التقديس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماهة  
يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها \* قال الشارح



والصلوة \* دعاء ينزل كل رجة على نبيه (ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرجة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رجة للعالمين ) وقوله \* المؤيد \* اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور اى المنصور في دعوى الرسالة (او على صيغة اسم الفاعل اى الناصر دعواه ) وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نيته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات ويكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها (ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايها ضعفاء دفعه بوصفها بالسطوع ) ولا شبهة ان الحجج هي المعجزات والبيانات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البيئة هو الشاهد (واضافة الساطع الى الحجج اما اضافة البعض الى الكل او الصفة الى الموصوف ) والظاهر سوا طمع بحججه وواضحات بيناته (وضمير حجه بظاهرة الى محمد عليه الصلوة والسلام ) ويحتمل الرجوع اليه تعالى (قيل لورجع الى الله تعالى لا فادان اياته عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء ) وفيه بحث (قال \* وعلى آله واصحابه \* اعاد كلمة على ردا على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه السلام وآله بكلمة على شرعا ) ونقلوا في ذلك اثرا (والآل جاء بمعنى اهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلوة ) وجاء بمعنى الاتباع وبمحتمله المقام فذكر اصحابه تخصيص بعد التعميم فان اصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلوة والسلام داخلون فيه (وقوله \* هداة طريق الحق وحجته \* اما وصف للآل واصحاب ) او الاول للاول والثاني للثاني (ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلوة والسلام ) اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قال الشارح \* وبعد \* اى اما بعد بدليل الفاء واما

والآل الذين  
نسخه  
والآل واصحاب  
نسخه

هذه

هذه لمجرد التأكيـد فانها تكون لمجرد التأكيـد كما تكون للتأكيـد والتفصيل ( صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التحمل التقدير التفصيل والاجال ) وقيل الفاء لتوهم اما (وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين ونبيه من جاء بعده محل نظر ) لان الرضى صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا او نهيا وما قبلها منصوبا به او بمفسر به فتأمل (فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سبويه في زيد حين لقينه فاكرمه ) وجعل الرضى قوله تعالى (واذ لم يهتدوا به فسيقولون ) منه (ولا اشكال لعطف هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجملة ايضا يحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والتخصير ) اولان الكلام مبنى على عطف القصة على القصة (ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة ) قوله \* فان مبنى علم الشرايع والاحكام واساس قواعد عقايد الاسلام \* اقول مبنى علم الشرايع والاحكام اولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة لبس الا المسائل الكلامية وهى بعض علم الكلام (واما البعض الاخر منه وهو الموضوع والمبادئ فبنى تلك المسائل التى عني بقوله \* قواعد عقائد الاسلام \* فضم مع المبنى \* اساس قواعد عقائد الاسلام \* يصح قوله \* هو علم التوحيد والصفات \* جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادئ والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم (ووجه آخر هو ان المراد \* بعلم الشرايع والاحكام \* معرفة الشرايع والاحكام الجزئية التى تحدث انافا نالوا احد واحد من المكلفين \* وبعايد الاسلام \*

امر بالتأمل لان وجه ضعف اعتبار التوهم لا يظهر بدون لان اشتراط التقدير لا يوجب لان اشتراط التوهم ووجهه ان الرضى لم يجد في استحلال التوهم الفاء بدون الشرطين والا لم يصح منه دعوى اشتراط تقدير اما بهما فلم نجد اعتبار التوهم بدونها ايضا



العقائد القائمة بأحد أهل الاسلام وازدادة القواعد اليها بيانية لانها مباني الاعمال اذ لا يصح بدونها (ولاشك ان مبنى المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول (قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سمع بصير وهذه يسمى اعتقادية واصولية وعقائد وقد دون علم الكلام لحفظها (والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها (وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان يستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية ولادور (لان الكلام مبنى الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا (ويجوز عليه ان كونه مبنى علم الشرايع والاحكام ايضا لئلا يتركب منى الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار الاولى (ويجوز عنه بانه ترقى في المدح فان كونه مبنى الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية (والاوجه ان يقال يستفاد من الاولى انه مبنى العلم ومن الثانية انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامرين واحدة فابن الثانية من الاولى (وقيل قواعد العقائد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار (قال الشارح \* هو علم التوحيد والصفات \* يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام

ظاهرة  
نسخه

العمل  
نسخه  
للامر  
نسخه

اهل

اهل السنة فان المعتزلة للغلو في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف (وللتنبية على ارادة المعنى الاضافي (قال الموسوم بالكلام \* لثلاث تصريف العبارة الى المعنى العلمى فتفوت هذه الدققة (اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم (وهذا احسن مما قيل انه نبه على ان الوسم الثاني اشهر (على ان فيه يوهى ان الوسم الاول اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (وقوله \* المنجي \* صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات (وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات ولكلام نفاة الصفة \* وغياهب الشكوك \* شدايد ظلماتها (ولاشك ان ظلمات الشك اشد من ظلمة الوهم (وقد ضمن اضافة الغيب الى الشك وازدادة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شايعان (والمراد بالشك والوهم اما معناه او الادلة الضعيفة المبينة عليها المذاهب الضعيفة (فان قلت من العقائد السمعية التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم (قلت الوهم ظلمة في اليقينية دون الظنيات (قال الشارح \* وان المختصر \* سماه مختصرا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحجاج بالنسبة الى المشهى (بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ابرادها (وذلك ان يجعله من قبيل سبحان الذى عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض (ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوط فانها ممزجة من الخلافات والمبادئ مما ليس

بالثاني  
نسخه  
بالاول  
نسخه

المفصلة التي  
نسخه

وصاحب المختصر هو ابو حفص عمر بن محمد بن حنين اسمعيل بن محمد بن لقمان السمرقندى الحنفى قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفي سنة سبع وثلثين وخمسمائة والحنفية نسفون سواء م



الى احكام العقاید  
نسخه

بعقاید بل وسائل الى علم العقاید والاجتناب عن الفوائد ( وقوله  
\* قدوة \* بمعنى المقتدى به ( وضافة \* العلماء \* الى \* الاسلام  
اضافة اسم الفاعل الى المفعول او اضافة الجزء الى الكل كما  
لا يخفى على اهله ( وضافة \* النجم \* الى \* الملة والدين \* اما  
اضافة النجم الى مقوله ( ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو  
والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه او اضافته الى ما يستضيئ  
منه ( ففيه مدحه بانه يضيئ الملة والدين ( واضافته الى الطريق  
فان النجم يسلك به الطريق الذي لبس بواضح ( ففيه مدحه  
بانه المقتدى في الدين يتمسك به في سلوكه ( والملة والدين متحدان  
بالذات مختلفان بالاعتبار ( فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة  
صار اسم للدين من حيث ان يكتب ( والدين الطاعة صار اسما له  
من حيث انه يطاع ( والكتابة شعار العلماء ( والطاعة شعار الاتقياء  
( ففي اضافته الى العبادتين تلويح بانه جمع بين العلم والتقوى  
وصار فيها المقتدى ( ودار السلام الجنة سميت به لسلامة اهلها  
عن الاعراض والامراض ( ولانهم يخاطبون فيها بنحية هي سلام  
عليكم طبتهم ( ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا  
لله تشريفا وتكريما لها فالسلام المضافة هي اليه من اسمائه  
تعالى ( او اضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره  
يرى المؤمنين ربه فيهما ( والاخر من تحفة الفقير ( وقوله  
من هذا الفن \* بيان \* لفرر الفرائد ودرر الفوائد \* قدم عليها  
رعاية المسجع ( وفيه تقديم الحال على ذي الحال المجرور ( وكأنه  
رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده ( والفرر جمع غرة وهي في الاصل  
ياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف

واضح

صار  
نسخه

من الاعراض  
نسخه

او ظرف الصبر في  
نسخه

ما كنسبه  
نسخه

تفصل  
نسخه

واضح ( والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة  
لا نفرادها في الصدف او جوف البحر على ما قيل ( اولا نفرادها  
في بلد او اقليم ( اولا نفراد مالكة كذلك على ما للعقل اليه دليل  
والدرر ( جمع درة ( والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسب من علم  
او مال ( وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين  
بعد جعلها درر او فرائد ( وقد جعل الفن بحر يستخرج منه الدرر  
في ضمن جعل ما في مختصره درر او فرائد ( وقوله \* في ضمن فصول  
يعني به في ضمن عبارات اخذا من فصل الخطاب ( سماها فصولا  
اما لانها مفصل بين الحق والباطل ( اولا انها يفيد معانيها  
مفصولة عن غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين الذين ذكرا  
في فصل الخطاب ( والاو هناك الراجح المستطاب ليكون ( قوله  
واثناء نصوص \* افادة لا اعادة ( وقوله \* هي للدين قواعد  
صفة لفصول بوصف مدلولاتها ( او الضمير للدرر فالجملة خالية  
لكنها خالية عن الواو ( ولا يخفى على زكي لطافة اضافة ( الجوهر )  
الى ( اليقين ) فانه لا محالة لكل عرض جوهر ( والفصوص جمع  
فص الخاتم وهو مثلث ( وجعل الجوهرى الكسر لحنا ( وطغنه  
القاموس بانه وهم طغنا \* وانتهذيب \* التنقيح والاصلاح  
وتنقيح الشعر تهذيبه ( وتبيين المعضلات وهي مشكلات لا يهتدى  
لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على  
وجهين بان يؤتى بحلها وتشبيد اركانها وتوضيح بيانها ( وقوله  
مع توجيه للكلام في تنقيح \* يحتمل وجهين ( احدهما توجيه منفتح  
احاط به التنقيح ( وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح اي نفخته بحيث  
صار موجها ( وكذا قوله \* وتنبه على المرام في توضيح \* يحتمل



ارادة تنبيه في غاية الوضوح و ارادة التنبيه على المراد في ضمن  
التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح  
بل بتوضيح لولم يكن لبق المرام خفيا غير لايح (وغيب الشيء بالكسر  
عاقبته) والكشف الجنب وطى الكشف عن الشيء كناية عن الاحتراز  
عنه (والظاهر انه اراد) وبالا ملال ما هو لازم الاطالة (والارجح  
ان يحمل على املال يلزم الايجاز المحل حيث لا يفهم المعنى) والتجافي  
التجاوز (والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط) والاطناب  
يقابل الايجاز (والاخلال مقابل للاطالة فكانه وضع الاخلال  
مقام الايجاز رعاية للسجع) فقائه رعاية جانب المعنى لرعاية  
جانب اللفظ (والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض  
من الكل) والاخلال عطف عليه (وقيل ملاحظة العطف  
سابقة على الابدال) فالجملع بدل الكل من الطرفين فكان  
يستحق اعرابا واحدا (الا انهما اعرابا يعمل الطرفين متعددا  
وهما في حكم متبوعين) والاوجه ان يقال اجري الاعراب على كل  
منهما مع ان المجموع مستحق لاعراب واحد (لان كلامهما قابل  
للاعراب ففي اعراب احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون  
في جاء القوم واحدا واحدا حيث اعراب واحدا واحدا اعرابين  
مع ان المجموع حال واحد \* والرشاد \* بالفتح الاهتداء والمراد  
بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطاء كما هو اللابق بمقام التصنيف  
ويحتمل ان يراد بنيل العصمة في الدين يعني لبس اعتمادنا على الكلام  
بل على الله \* والسداد \* بالفتح الصواب من القول والعمل  
(قال الشارح \* وهو حسبي ونعم الوكيل \* هذا التركيب مما اورد  
عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الاخبار حيث قال عطف

عن الاعراض عنه  
نسخه

في اعراب جائي القوم

نسخه

حالة واحدة

نسخه

بمعنى لبس اعتمادى

نسخه

نعم

نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويل يحسبني وهو خبر او على  
جملة وهو حسبي (ورده السيد السند بوجوه) اما اولافبانه عطف  
على حسبي بل تأويل بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة  
التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس (واما ثانيا فبانه  
يجوز عطف الانشاء على الخبر فيماله محل من الاعراب (يدل عليه  
قوله تعالى (حسبنا الله ونعم الوكيل) قطعنا اذ لبس الواو من المحكى  
اذ لا مجال للعطف في المحكى بل هي المحاكى (واما ثانيا فبانه يجوز  
عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي  
لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير  
هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبرا لمبتداء الابهذا  
التأويل كما هو المشهور المطابق للحق (واعترض على الثاني  
من وجوهه ان نعم الوكيل في الآية يصح ان يكون عطفا على حسبنا  
وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يحزم بانه  
لبس العطف من المحكى (ويمكن دفعه بانه لبس للمعترض ان يدفع  
عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف لم يمكن لاعتزافه  
موقع (ويمكن ان يزداد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي  
بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر  
فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه  
على الخبر ايضا (ومما زيد انه عطف على جملة وهو حسبي  
وهو الانشاء التوكل (وينقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله  
والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح  
وبعد ينقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء  
مدح لشرحه بعيد جدا (قال \* اعلم ان الاحكام الشرعية \*

لاعراضه

نسخه

بعد التأويل

نسخه



لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم هنا ما سبأ خذه في تعريف الفقه  
وقد حقق في التلويح ان المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة امر  
الى آخر ايجابا او سلبا (وجهه على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق  
فاسد) وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق  
بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخير تعسف نشأ من صاحب  
التوضيح (فتحن تقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور  
ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام) فان اردت  
التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح  
والمراد بالشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع  
والالم يصح جعل العلم المتعلق بهامقسما لعل التوحيد والصفات  
واحتزبه عن الاحكام المتعلق بكيفية العمل المأخوذة لامن الشرع  
كلاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها  
في علم الشرايع والاحكام (وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية  
لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات) والمراد بالتعلق  
بكيفية العمل انها نسب بين الاعمال واحوالها التي هي كفيات  
واوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف  
(والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا  
للاعتقاد بها) وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي احكامه  
وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه  
لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني اصلية اعتقادية  
دار على هذا التعرض بهما (وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع  
الثانية ثبوتا واعتدادا اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح) واما  
لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن

والتخير  
نسخه

مذكور  
نسخه

الاعتقاد الصحيح  
نسخه

قصد

قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتا اليه (ولذا يلغو الفقه في الاخرة  
دون الكلام) وقس عليه تسمية الثانية اصلية واحفظ الوجه  
الثاني فانه من المبدعات (وينبغي ان يراد بما يتعلق بالاعتقاد  
ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله \* ويسمى  
اصلية واعتقادية \* لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع  
على العمل فلا يكون اصلية) وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم  
الشرايع والاحكام (الا ان يقال علم الاخلاق ليس المقصود  
منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق) وبالجملة انما قال ومنها  
ومنها ولم يقل اما واما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما  
ذكره (ونقل عن الشارح ان المحكوم عليه (في قوله \* منها ما  
يتعلق \* كلمة منها لا ما يتعلق كما هو المشهور اذا المقصود بالافادة  
حال ابعاض الاحكام لاحال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية  
(وجعل من التبعية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح  
من القوة الى الفعل) صرح به في شرح الكشاف (قال \* العلم  
المتعلق بالاولى \* اما بمعنى اليقين او الملكة فان العلم يطلق عليها  
واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق ففروع عنه في كتب  
اصول الفقه وليس التفصي عنه ههنا من الفقه (وبارادة اليقين  
خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرايع والاحكام ولا يطلق العالم  
على المقلد) لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول  
مطلقا مع انه ليس من الفقه (والعلم بما هو من ضروريات الدين  
كالعلم بوجوب الصلوة ونظائره وما يستوى في معرفة المتدين  
وغیره على مذهب الشافعية فانه لا يسمى فقها عندهم) ولا يبعد  
ان يفرق بين علم الشرايع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول

في تفسير قوله تعالى ومن الناس  
من يقول آمنا الآية

٢



اعم (لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه  
 (وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرايع والاحكام كذلك  
 يسمى المسائل به) ويحتمل العلم المتعلق بها لان المسئلة يتعلق  
 بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله \* يسمى علم الشرايع والاحكام  
 لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق  
 الاحكام الا اليها \* فيه نشر على ترتيب اللف (ومعنى انها لا تستفاد  
 الا من جهة الشرع ان شيئا منها لا يستفاد الا من جهة الشرع  
 بخلاف الثانية فان بعضها منها قد يستفاد من العقل (والا  
 فمجموع الثانية ايضا لا يستفاد الا من جهة الشرع) واما تبادر  
 الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة  
 والاحكام وشاع ان يرجع فيها اليهم اهل الاسلام هذا (فنقول  
 وبالله التوفيق الاشبه ان تسمية علم الشرايع والاحكام لانه  
 علم يختلف فيه الشرايع باختلاف الامم والانبياء والاحكام  
 كذلك (بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا يختلف فيه  
 الاديان واحكامها (واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع  
 على ما هو حكم الله للاختلاف احكام الله تعالى (قوله \* وبالثانية  
 علم التوحيد والصفات \* من قبيل العطف على معمول عاملين  
 مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه  
 بشرط ان يكون المعمول الاول مجرورا لان المعمول الاول هنا  
 مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما في قولهم في الدار زيد  
 والحجرة عمرو (يرد عليه انه مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح  
 في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة  
 ولا خفاء في انه علم الاصول في بيان علم التوحيد والصفات غير مانع

الراد والنجيب الخيالي

م

واجب

(واجب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوصل به الى استنباط  
 الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحيد ليس مما يتعلق  
 بالاعتقاد (ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا يعتقد  
 كونه حجة يخرج عن الاسلام مسائل علم التوحيد والصفات  
 (وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد) وبهذا تبين ان من مسائل  
 الاصول ما هو من الاحكام الشرعية (لان حجة الاجماع مما يؤخذ  
 من الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق  
 بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الكلام الشرعية فيهما  
 وان من قال الاصول ليس احكاما شرعية يعني المأخوذة من  
 الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل (قوله \* لما ان ذلك اشهر  
 مباحثه واشرف مقاصده \* نبه على التفاوت بين علم الشرايع  
 والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول  
 والاسم الاشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد  
 من تبعيده (وكلا الحكمين اما على كل منهما او على كليهما على  
 الترتيب (وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام اشهر مباحثه  
 كما سذكره لان كون كل منهما او كليهما اشهر مما عداهما لا ينافي  
 كون الكلام اشهر مما عداه (على انه يجوز ان يكون وقت التسمية  
 بهذا الاسم هذه المباحث اشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام  
 اشهر فيسمى العلم به ايضا لذلك (وكون مسئلة التوحيد وم مسئلة  
 الصفات اشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه ان الوجود  
 انما يتصف بالكمال بالتوحيد والانصاف باوصاف الكمال فاثبات  
 التوحيد والصفات اشرف (على ان في التوحيد نجاة عن فساد  
 الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر او جوده

الشرك بالصانع  
 نسخة



(قال الله تعالى) ولئن سئلتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ففأنته اجل (وبهذا اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مالا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة (لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات) على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت بمبحث التوحيد وببحث الصفات فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال (وقيل المراد من الصفات الصفات الذاتية للوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها) قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها (ويعرف من هذا وجه عدم الاختصار على علم الصفات مع ان التوحيد ايضا راجع الى اثبات الصفة) قوله \* وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين \* دفع لما يتجه على دعوى الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون شرف وهو بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله \* لصفاء عقايدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم \* هذا علة لصفاء عقايد الصحابة) وقوله \* وقرب العهد \* علة لصفاء عقايد التابعين (ولك ان نجعل علة صفاء عقايدهم ببركة صحبة الصحابة (وصفاء العقائد كتابية عن البعد عن كدر تعرض الاوهام والشبه) وقوله \* وقلة الوقائع والاختلافات \* امامقابل لصفاء العقايد او من موجباته

غير ظاهرة  
نسخه

وببحث نسخه  
وقيل المتبادر  
نسخه

والوجه

والوجه هو الاول فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقايدهم متعلق بقوله \* مستغنين \* قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه (وقوله \* الى ان حدثت \* متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العلمين الى ان احدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتى دون مالك من التابعين الفقه (فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم يمتد الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا) ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى ان حدثت تعلق بمحذوف يعني ولم يدون الى ان حدثت الفتن بين المسلمين (بقي ان حدوث الفتن كان في زمن الصحابة ولم يدونوا) ولو قيل لم يظهر اختلاف الاراء وما يتبعه (قلنا فالعلة هذا ولادخل لما تقدم) الا ان يقال ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالتعرض له موقوف له (ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين) فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن وكان يسدرس معرفة دقايق الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد دونوهم لثلا ينطمس اثرهما (وقوله \* وكثرت الفتاوى \* كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الوقائع حتى يحتاج الى ان يوجه تقديمه على الوقائع بانه لرعاية السجع (والفتيا والفتوى بالضم والفتح ما افق به الفقيه كذا في القاموس) والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور (والاستدلال لتحصيل الكلام) كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه (والاجتهاد للقاعدة

ان احدثت  
نسخه

والبحر  
نسخه

وقد يفتح  
نسخه



والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة ( والمراد بالاصول الادلة دون القواعد ) فبيانه على ماظهرنا بنيانه خال عن التكرار ( فلايجوز الى الاعتذار بانه مقتصر في الخطب ) قوله \* وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن اداتها التفصيلية بالفقه \* اورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية اداتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيد وقد تكلف في دفعه بما لا يرضى بسماعها الاذان الكريمة ولا يذوقها الطباع السليمة ( فتركاه لاهله واعرضنا عن دقائق كثيرة ابدعناها لاجله ) وجئنا بدفع لبس فيه تكلف وهو انه يقتضي تعريفات العلوم المدونة ان معلوماتها مجرد المسائل ( وما اشتهر ان اجزاء العلوم ثلاثة ان معلوماتها المسائل والمبادئ والموضوعات ) والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدهما ( فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم ) وكأنه اريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن اداتها التفصيلية ( فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة ) وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام اى يشتمل عليها ( كما يقال التصور في مثل البياض غرض يفيدك تصورا البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينها ) وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدم ما يستند حاجة العلم اليه جزء منه مبالغة في شدة الحاجة ( ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع احق ) ولك ان توجه كلامه على هذا التحقيق ويجعل المفيد معرفة جميع الاحكام ولمفساد

الاحكام العملية  
نسخه

معرفة

معرفة كل حكم ( ولو جعل التعريف للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شيء ) وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة ارجح ( وما يتعلق بقوائد قيود التعريف ) ودفع امور يتوجه اليه مبسوط في كتب اصول الفقه ولا يسع هذا المقام ( ويضيق عنه دائرة الكلام ) قوله \* ومعرفة احوال الادلة الخ \* عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة باساليب الكلام ( والظاهر ان اللام في الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ) ولا يبعد ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفقه لا يخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع ايضا يستعين به ( ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول ) قوله \* ومعرفة العقائد \* لا بد من قيد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد عليه الصلوة والسلام لخرج العلم الا لاهي الحكم منه ( قوله \* لان عنوان مساحته كان قولهم الكلام في كذا \* المشهور فيما بين المحضلين ان العنوان هو مدخول في ) قد ذكر ثمانية اوجه للتسمية بالكلام ( وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمى بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق ) لانه لم يعهد تسمية شيء بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشيء ( وربما يتوهم انه جعله مع ابراث القدرة على الكلام متحدا في المال ) ويحتمل قوله كالمناطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ( ونحن نريك اوجها ) الاول انه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام ( الثاني انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالى

ولا يسعه  
نسخه  
اساليب  
نسخه

لمطابقتها  
نسخه



وحفظها عن مخالفتها ( الثالث انه لا يفيد الجوارح الا الكلام  
بمخلاف الفقه فانه يفيد العمل مطلقا ) الرابع انه في  
مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فسمى بما يقابل  
السكوت ( الخامس انه في افادة الاختصاص بالمبدء كلام  
الاختصاص في افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم  
مركب من كاف التشبيه واللام الا انه اجرى مجرى الاسماء المفردة  
في الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه ( والوجه الاول من  
الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الى تمام  
المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة  
واحدة ( والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته  
كلاما تسمية لاجزاء باسم الكل تنبها على ان كل جزء منه في شدة  
الحاجة اليه بمنزلة الكل ( والتحقيق ان قولهم الكلام في كذا  
من قبيل اطلاق الكلام على خصصة منه بمعونة الالف واللام  
فانه للعهد التقديرى ( وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ بالوضع  
التركيبى ( ولو سلم فاللفظ الذى ينقل عنه هو المعروف باللام  
( والوجه الثانى من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام  
موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء ( والوجه الثالث من قبيل  
تسمية الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم  
( والوجه الرابع كالحامس ( والسادس من قبيل تسمية الشئ  
باسم سببه ( وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم ( والسابع  
من تسمية المدلول باسم الدال ( والثامن من تسمية الشئ باسم  
المشبه به ( وقوله في الوجه الرابع \* ولانه اول ما يجب ان يعلم \*  
من العلوم التي انما تعلم من التعليم لامن العلم والفرق بينه وبين ما يليه

ان تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجد وتحققه وتعرفه  
لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ( ولو اريد بالكلام فيه كلام الله  
لكان الفرق في غاية الوضوح ( والمراد بقوله \* فاطلق عليه  
اطلق عليه اولا والا للفا ( اما ذكر الاول في قوله لانه اول ما  
يجب ان يعلم من العلوم ( او قوله ثم خص به ( وقوله في الوجه  
الخامس لانه انما يتحقق بالمباحثة واردة الكلام من الجانبين  
حكم اغلبي ( ومما يقضى منه العجب ما قيل ان الحصر ( في قوله  
\* انما يتحقق \* يعنى عن قوله \* وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة  
الكتب \* وقوله \* ولانه اكثر العلوم خلافا وتزاعا \* يقال كونه  
اكثر من الفقه محل التردد ( ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان  
لكل ان يعمل باجتهاده بخلاف الكلام ( وقوله \* لا يثنائه على  
الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية \* مبنى على ان  
بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية ( وبهذا تدفع  
ما يتوهم ان هذا يناق ما في شرح المواقف ان العقائد يجب  
ان يؤخذ من الشرع ليعتمد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف  
عليه الشرع لا يعقل تأييده بالشرع ( وكيف لا وكون بعض  
الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لا يناق  
كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ( ولا خفاء في تأييد  
ثبوت ما يتوقف عليه الشرع به \* والتفعل \* الدخول على ما  
في القاموس ( والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى  
الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوى في تفسير قوله تعالى  
فخلق آدم من ربه كلمات ( قوله \* هذا هو كلام القدماء \* اى المسمى  
بالكلام بهذه الوجوه هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين

بعد ورود الشرع به  
نسخه

لهذه  
نسخه



كلاما من تسمية الكل باسم الجزء (وبهذا تبين وجه تقديم  
 وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين) (وقيل هذا إشارة  
 الى ما يفيد معرفة العقائد اى من غير خلط الفلسفيات والتسمية  
 بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من  
 كلامهم) (وكانه يريد ان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم  
 والا فالتسمية وقعت من المتأخرين) (قوله \* ومعظم خلافاته \*  
 انما قال معظم خلافاته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى  
 في بعض معتقدها فان لليهود معتقادات باطلة في الآخرة  
 والتعريض لهم في قوله تعالى وبالأخرة هم يوقنون) (وقد فصل  
 نبذا منه في تفسير الآية الكريمة اصحاب التفسير) (وللنصارى  
 اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة) (ولا يخفى ان المقصود ان لبس له  
 خلافات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذى هو للمتأخرين ولا يبنى  
 به العبارة اذ من الفرق الاسلامية الحكماء الاسلاميون) (الا  
 ان يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلاثة  
 وسبعين والحكماء لبست منهم والمراد بكون معظم خلافهم مع  
 الفرق الاسلامية انه معظم ما بين في الكلام كونه مخالفا لاعتقاد  
 اهل الحق لان اكثر خلافهم مع تلك الفرق) (حتى يرد ان مخالفتهم  
 مع الحكماء اكثر كما قيل لانه لا يسمى المسئلة التى بينها صاحب  
 المذهب خلافا) (وان كان مخالفا فيه مع غيره والمراد بالخلاف  
 مع الفرق الخلف مع جنس الفرق لان معظم الخلافات مع  
 متعدد من الفرق وذلك بين) (قوله \* لما ورد به ظاهر السنة وجرى  
 عليه جماعة الصحابة \* التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر  
 الكلام غير ظاهر) (وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة

فيها  
 نسخة

توطئة

توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة) (قوله \* وذلك  
 ان رئيسهم واسل ابن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصرى  
 رحمه الله \* يقال اعتزل اى تنهى جانبا كذا في القاموس) (وفي  
 الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى) (وفي المقدمة اعتزله يبك سوشد  
 ازوى) (فالعربي اعتزل مجلس الحسن واعتزلنا فذكر  
 عن يجهل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على  
 استعمال العرب والتقرير بالاثبات يقال قر بالكلام واستقر اى ثبت  
 واستقر واقره وقرره فيه اى اثبته) (ولا يخفى ان مقتضى السوق  
 اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به حد الواسطة  
 بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى اثبت بعض السلف بين  
 الجنة والنار لمن يستوى حسنة مع سيئة على ما ورد في الحديث  
 الصحيح لكن ما لهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد) (اولا طفل  
 المشركين على ما قال بعض) (اول من مات على فرة من الرسل  
 على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار  
 وانما قال \* ويثبت المنزلة بين المنزلتين \* ولم يقتصر على قوله  
 \* ان مرتكب الكبيرة لبس بمؤمن ولا كافر \* فرقا بين قوله هذا  
 وقول الحسن كما سيجي ان مرتكب الكبيرة لبس بمؤمن ولا كافر  
 بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان  
 بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذى  
 هو النفاق) (وجه الوصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على ما  
 نقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل  
 به كثيرا ويهدي به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين) عن كتاب  
 الغرر والدرر للشرىف المرتضى الشيرازي ان الناس مختلف في اسماء



اهل الكبار من اهل السلوة على احوال (فالخوارج يسمونهم  
كافرين) والمرجئة المؤمنين (والحسن البصري واتباعه  
منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق  
الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين) وقال  
صاحب الكشف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين  
ان حكمهم حكم المؤمنين في انه يترك ويوارث ويغسل ويصلى  
عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن  
والبراءة عنه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته (قال الشريف  
المرتضى على ما نقله الشارح عن كتاب الغرر في شرح الكشف  
في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بنى محذوم وقيل بنى هاشم  
واقب بالغزالي لانه كان يجلس مجلس الغزاليين عند رضيعه منهم  
(وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة وصحب  
ابا هاشم عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه) قوله \* فسموا  
المعتزلة اه \* يتبادر ان تسميتهم هذا لقول الحسن اعترل عنا  
(وقال في شرحه للكشاف قال عبد القاهر البغدادي سمي المعتزلة  
لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال المنزلة بين المنزلتين  
فاعترل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة واطهر بدعته  
فقال الناس انه اعترل الامة) ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال  
الواصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك  
واني اعترلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك (وقيل  
ان قتاده لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو فقرة  
فاعترل عمرو منزلة قتاده واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن  
وكان قتاده لما جلس مجلسه يقول ما فعلت المعتزلة قوله \* وهم

سموا

سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب  
المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى وفي الصفات القديمة عنه \*  
في شرح المقالة التصيرية ووجوب العوض واللفظ على الله  
تعالى (والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة  
بالعظيم والاجلال والعقاب المضررة الدائمة الخالية عن الشوائب  
المقرونة بالاستحقاق) واللفظ كل ما يقرب العبد الى الطاعة  
ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة (والعوض  
غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي  
وصلت اليها هذا كلامه) ولا يخفى انه كان الاولى ان يقول لقولهم  
بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه اشد انتظاما بما نقله من مناظرة  
الاشعري (والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم  
كذا في القاموس) فالمراد اما انهم يثبتون العدل الى الله تعالى  
اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ما تقرر في النفوس انه مستقيم (واما  
انهم اصحاب العدل الغير الجابرين او الثابتين على ما تقرر في  
النفوس انه مستقيم) ولا يبعد ان يكون العدل بمعنى التوحيد كما  
فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) قال \* ثم انهم  
توغلوا في علم الكلام \* في القاموس اوغل في البلاد والعلم  
ذهب وبالف وابتعد كتوغل (والنشبت التعلق) والنشبت بذليل  
الفلسفي كناية عن دنائة ريتهم وسفالتها في الفلسفة (فبناء امرهم  
عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان) وفي قوله \* في كثير  
من الاصول \* زيادة توييح (اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة  
التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل) نعم لا وصمة  
في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر (وقوله \* وشاع

بالاستحقاق  
نسخه

بما نقل  
نسخه

الايقان  
نسخه



مذهبهم الى ان قال \* يقتضى انتهاء شيوخه بهذا الوقت  
 (وليس كذلك الا ان يقال المراد شيوخ مذهبهم بين جميع  
 الناس من غير مخالفة احد الى ان قال اه (والاشعر ابوقبيلة من  
 اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعري من الصحابة  
 والجبايى منسوب الى جبي بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها  
 بمعنى كورة بحوزستان لان ابى على وابنه اباهاشم منها) (لاقربة  
 قرب يعقوبا) (ولاقربة بنهر وان منها ابو محمد بن على ابن حماد  
 المقرئ ولاقربة قرب هيت منها محمد بن ابى العز كذا ذكره  
 القساموس) (وفى بعض الحواشى قيل انه مخفف موضع بقرب  
 كازرون) (وما ذكره فى ثلثة اخوة يجرى فى كل ثلثة اخوة كانت  
 اولاً) (والصغير ليس بمطيع اى منقاد للامر ولا عاص لانه ليس  
 بأمور) (وقوله \* ان الاول يشاب بالجنة \* اى فى الجنة والا  
 فففس الجنة ليس ثوابا ولا مستلزما له كيف والصغير فى الجنة  
 مع انه ليس بمثاب) (وقوله \* والثاني يعاقب بالنار \* فيه نظر  
 والاولى بالجهنم) (وقوله \* والثالث لا يشاب ولا يعاقب \* وان  
 كان فى الجنة) (وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيه  
 فان الملك فيه ولا يشاب بل بالنسبة الى المكلفين) (وقوله \* فادخل  
 الجنة \* يعنى به مثابا) (والا فهو غير محروم من دخول الجنة) (ولك  
 ان تستغنى بتفريع قوله فادخل عن التقييد اذا المراد الدخول  
 المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم عنه) (وقوله  
 \* لو كبرت \* من باب علم اى طعنت فى السن) (قوله \* فبهت  
 الجبايى \* البهت كالتنصير الاخذ بغتة والخبرة وفعلها كعلم  
 ونصر وكرم) (ومجهول ايضا) (والصفة مبهوت لابهت ولا بهت

يقال

قوله وفى بعض الحواشى المراد  
 به حاشية بحر ابدى

٢

(يقال قد اطلال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه فى الزام الجبايى  
 ) (ويمكن الزامه بار الاصلح بحال العبد ان لا تنفع عنه معصيته  
 وان يكون فى غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب  
 بهته) (وليس بشئ لان للعبد اختيارا تاما على اصلهم حتى يجعلون  
 ارادة الشر منه غالبية على ارادة الله خيره فيجب على الله اصلح  
 هو تحت قدرته) (قيل لا يلزم ذلك معترضة بفساد لان مذهبهم  
 وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا بمعنى الارفق فى الحكمة  
 والتدبير فى نظام العالم) (وانما يلزم معترضة بصرة الذين مذهبهم  
 وجوب الاصلح بمعنى الانفع فى الدين والجبايى منهم اعتبر جانب  
 علم الله تعالى فواجب عليه تعالى ما علم نفعه) (وبعضهم اعتبر  
 جانب الانفع سواء كان فى علم الله تعالى انفع اولاً) (فواجب  
 تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم امانته الكبير  
 بل امانته الصغير) (ونحن نقول قد اراد الله ظهور الحق وغلبة  
 اهل السنة والجماعة والا فلما يكن البهت واجبا على الجبايى) (فله  
 ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ اصلح  
 اخرفوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعلة كان امانته الاخ الكافر  
 موجبة لكفر ابويه واخويه لكمال الجزع على موته فكان  
 الاصلح لهم حيواته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح  
 له وامله كان فى نسله صلحاء وكان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية  
 مصلحة الكثيرين فأت الاصلح له) (ولا تلنى فيما ذكرت لك مع ان  
 امداد شيخ السنة على احق سببا وهو استاد الاستاد ابى اسحق  
 الاسفرائينى الذى هو واحد من ابائى الذين افتخروا بهم واغلب  
 فى النسب بهم من سوائى لاني لا اقدر ان اكتب الحق وان كان

اولاه  
 نسخته

ولكن  
 نسخته



بعضه  
نسخه

على وهو خير عصام بعصم به أدى لله الحمد على خير نعمه ومزيد  
لطفه وكرمه (وقوله \* فسموا \* اى اولافلا يرد تسمية المترتبة  
ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ  
ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة (ولك ان يجعل المترتبة  
داخله في من تبعه (لانه اول من سن ابطال مذهب المعتزلة  
واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل  
(اذ بهذا لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته  
اعني الاستاد ابي الاسحق الاسفرائني اسكنهما الله فرادس الجنان  
(قوله \* ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية \* اى اللغة العربية  
\* وخاض فيها الاسلاميون \* قال صاحب الكشاف الخوض  
الدخول في الباطل واللاهوت في تفسير قوله تعالى (وخضتم كالذي  
خاضوا) وكما يمكن ان يكون خبط الفلسفة بالكلام لما ذكره  
من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون للتمكن من رد  
مذهب المعتزلة المنشئين باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول  
بل هو انسب بحالهم (والكلام المخروط به كلام القدماء (والمدرج  
فيه كلام المتأخرين ففي ضمير ادرجوا فيه مساحة واستخدام  
(ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود  
(او المعلوم من حيث يتعلق بها اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا  
او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله \* معظم  
الطبيعيات والالهييات وبعض الرياضيات \* ولم يتعرض بوجه  
ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام (وخالفه  
السيد السند شريف الأئمة في ذلك (وقال يلزم احتياج اعلى  
العلوم الشرعية الى المنطق وشنع الشارح تشنيعا مفرطا

في

اذ بذلك  
نسخه

في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كجواز احتياج الاصول الى  
النحو والصرف (والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا  
الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها  
فلذا جعل المنطق جزءا من الكلام لئلا يحتاج اعلى العلوم  
الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم  
العربية لمعرفة الادلة السمعية جزء منه لان احتياج اعلى  
العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (وقوله  
\* هذا هو كلام المتأخرين \* يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره  
كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات  
والالهييات ونحو من الرياضيات (ويمكن ان يدفع بان المقصود  
ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء  
فلا يهمل الا تعينه (وانما مطمح نظره الفرق بين الكلامين  
وهذا القدر يكفي قال \* وبالجملة هو اشرف العلوم \* اى ما يطلق  
عليه الكلام (ففي الضمير استخدام بعد استخدام (وجهات شرف  
العلوم ثلاثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج  
(وعد بعضهم كون المسائل اقوم من جهاته وجعل السيد  
السند راجعا الى قطعية الحجج (واما كونه محتاجا اليه للاحكام  
الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية  
فلم يعد من جهاته لكنه مما يتلقاه العقول بالقبول (وربما يتكلف  
بارجاعها الى واحد من الثلاثة (فارجع فطنتك الكافية هل تجدها  
بذلك الوافية (ولا وجه لتك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام  
القدماء الذي موضوعه ذات الله تعالى (وكون براهين العلم  
الحجج القطعية لا ينحصر بهذا العلم اذ براهين العلم لا يكون الا حججا

لا يشغل  
نسخه

الاحكام  
نسخه

لا ينحصر  
نسخه



قطعية ( فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا اكثرها بالادلة  
السمعية قال \* وما نقل عن السلف الخ \* وهذا تأويل قول  
ابي يوسف رحمه الله انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم  
بحق لانه بدعة بانه يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة  
( وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزدق معناه طلب  
التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية  
من الملك العلام وما روى انه عليه السلام قال ( عليكم بدين  
الجماعة ) فقد دفعه صاحب المواقف في بعض النسخ والقاصد  
الافساد في عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقايد المسلمين  
وحينئذ معنى القصد الكسر على اى وجه كان ( او الكسر  
بالنصف ذكره القاسموس ) قال \* ثم لما كان مبنى علم الكلام على  
الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع \* الاولى الاستدلال  
بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال  
وايضا الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله ( و كانه اراد ان المبنى  
مشمول على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها  
( ولا يقل بوجود الممكنات لبشر بطريق استدلالهم وهو  
الاستدلال من الحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم  
( واما طريقة الحكميم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو  
اول الطرق ( والمراد بصفاته صفاته في الجملة ( وكذا افعاله  
اذ بعضها سمعى كالكلام وحشر الاجساد ( والمراد بقوله ثم منها  
في الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل في السمعيات ( وكلمة من  
ابتدائية اى ثم الاستدلال منه فيؤول الى معنى البناء فاندفع ان  
الصحيح ثم بها ( والظاهر ان تقدير قوله \* ثم منها الى السمعيات \*

من انه  
نسخه

ثم

ثم الوصول منها الى السمعيات ( لاثم الاستدلال ( والا لكان  
المناسب على السمعيات ( ولا حاجة الى قوله \* وتحقق العلم بها \*  
لان التنبه على الوجود يستلزم تحقق العلم بها ( وتصدير الكتاب  
بالتنبه لا بالتنبه الذي هو فعل المؤلف في العبارة ضاحية  
( ولا يخفى ان التنبه لا يخص وجود ما يشاهد بل يعلم المشاهد  
وغيره و كانه اراد جنس ما يشاهد هذا ثم اقول لكان مبنى علم الكلام  
على ثبوت حقايق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم  
يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة  
والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام  
فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر للكتاب بقوله ( قال  
اهل الحق اهل الامر واليه واهل المذهب من يتدين به ) فالمعنى  
الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني البواقى ( والمعنى الثاني  
للحق انسب بقوله ( قال والثالث بالعلم الذي فيه ) ثم الخامس ثم الرابع  
فلم يراع الترتيب ( ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحق بقى وتحقق  
العلم بها كما يتبادر من سياق كلام الشارح فاعرفه ( والقول باحتمال  
ان يكون المقصود بالنقل مجموع ما في الكتاب من الجائز فانه يمنع  
قوله ) \* خلافا للسوفسطائية \* اذ ليس هو مقصودا بالنقل  
كما لا يخفى ( وقوله فيما بعد \* والالهام ليس من اسباب معرفة الشئ  
عند اهل الحق \* فبناء ما بنى على هذا الاحتمال كالرقم على الماء  
والتمسك بالخيال ( ثم الحق من اسمائه تعالى ايضا وجاء بمعنى الجزم  
والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية  
باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم  
لما انكروا حقايق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى ( والتفسير

بالتنبه  
لاختصاص  
نسخه

فان اهل الحق  
نسخه

ما بيني  
نسخه  
وهو ان المراد باهل الحق اهل  
الحق في هذه المسئلة فهم  
ماعدا السوفسطائية او اهل  
الحق في جميع ما في الكتاب  
فهم اهل السنة والجماعة

٢٢



عن اهل السنة والجماعة على الثاني باهل الجزم والاحتياط مناسب جدا ( فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرى عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما امكن وهو الجزم والاحتياط ) قال وهو الحكم المطابق للواقع \* من فتح الباب رعاية لكون حقيقة الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه لبس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله ) \* واما الصدق الخ ( وقوله \* وقد يفرق ( وقوله ) وقد يطلق على الاقوال \* الظاهر فيه على القول ( وقوله \* باعتبار الاشتغال على الحكم \* يفيد تقييد القول بالخبري والمطابق دون العقائدي والاديان والمذاهب لانها لا تشمل غير الخبري بل هو مجرد تقييدها بالمطابقة بالحجية ( قال \* واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة \* يعني دائرة الحق اوسع تحيط بما لا تحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق ليذهب نفس السامع في وصف اهل الحق كل مذهب ممكن ( قال وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم ( فان قلت لو كانت حقيقة الحكم مطابقة للواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ ان يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منهما على ان البطلان نهاية الذم ولازم للواقع بعدم مطابقة الاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد ( قلت تفسير الحقيقة بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما ان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع ( فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لا فائدة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه بمطابقة

الواقع

الواقع اياه ( قلت الفائدة المتبادلة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر الحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع ففي الحق مبا لفة لبس في الصدق ( في هذا الفرق ايضا ظهر وجه اختيار الحق على الصدق قال حقايق الاشياء ثابتة \* لم يقل الاشياء ثابتة لانه لا ينافي مذهب العندية بل المتأني له ثبوت الحقايق بان الشئ شئ في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقادية \* قال حقيقة الشئ ماهية مابه الشئ هو هو \* جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيه على ان الاظهر اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما ( وان الفرق بينهما اقل كما يدل عليه ( قوله وقد يقال لكنه خلاف ماهو المشهور مما ذكره صاحب التجرید من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا ( قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق ( وحل قوله \* وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقايق الاشياء تنبيه على ان محل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه توجه عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل آه بخلاف حله على معنى الماهية بعيد ( وقد اجتمعوا على ان الماهية مشتقة عما هو يعني مأخوذة عنه بالحق باء النسبة ( ولو قيل بانها مأخوذة عما هي لكان اقل اعلا ( وبعد في صحة الحاق باء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير ( واظن انه منسوب الى لفظ واصله ما ثبت قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر ( فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف



ولما يجاب به عن السؤال بكم كية نسبة الى لفظ كم ( والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء بمعنى امر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ) ولا يثبت باثباته للشيء لان نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء غيره فالك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان الناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان الضاحك ( وبهذا التحقيق سهل عليك ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشيء وعقله بهذا التعريف ونجوت عن تكلفات ليس في مقام الدفع الاتصافات ( ومن ان احد الضميرين زائد ويكفي ما به الشيء هو اي ما به الشيء لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة انه ما به الشيء ليس الا الشيء وليس ضمير ارجع الى الشيء ( ومما ذكره الشارح في شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة واللاتنقض بجعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة لباء الدالة على السببية تقتضي الاثنية ( وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه فالعنى ما يتحد معه الشيء ( وليس بشيء فان هو هو علم في اتحادهما ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا ) قال كالحیوان الناطق للانسان \* فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس ( الا ان يقال المراد بالمثل محمل الحيوان الناطق مع قطع النظر

يعنى  
نسخه

من التمييز  
نسخه  
الانضيغات

نسخه  
صبغة  
ان  
نسخه

عن

عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ( ولهذا لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا الانسان بالحيوان الناطق ( لضرورة وضع مفصل الماهية منزلها كما لا يخفى على من سلك مباحث القول في جواب ما هو ( وانما مثل بقوله الحيوان الناطق \* ليحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان قال \* بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المفيد بجانب الوجود ( وعلى الاول يختص البيان ببعض ما ليس بماهية ( وعلى الثاني يتم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان تصور الوجه لا بالكنهه وايضا ~~والممكن~~ يمكن تصور الخطا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك ( وقوله \* فانه من العوارض \* اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه من الماهية او حيث يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن \* بالحمول ليصح قوله \* من العوارض \* ويخبر عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدون ( فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدون ٣ بان تصور بوجه ما مفصل الماهية كما عرفت ( وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا يقع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصور غير اخطاري ( لانه غاية ما قيل انه يمكن

منزلتها  
نسخه

وعلى التقديرين يتم  
نسخه

وايضا نسخته صححه

٣ ولا يخرج عنه اللوازم البينة  
بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن  
تصور الشيء بدونها لكنه  
يمكن تصور الماهية اخطارا  
بدون تصورها كذلك  
نسخه



في لزوم استلزام الاخطار تصور الشيء (ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه أصلا) ولا ينفع أيضا ما قيل ان اللزوم معناه ان يكون تصورا للزوم عقيب زمان تصورا للزوم فامتناع الذاتي (لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد) واما ان لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضادين فمالم يقل به احد \* قال وقد يقال ان الماهية باعتبار تحققها باعتبار التحقق على وجه العروضي واعتبار الشخص على وجه الجزئية (لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من الشخص في العبارة اخلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالشخص المعنى المصدري اى باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون الشخص بمعنى التعيين جزءا منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان السارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للشخص والمشهور انه نفس الشخص المركب من الشخص قال \* والشيء عندنا الخ \* يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعة (اذ البصرية) والجاحظ من المعتزلة قالوا هو المعلوم (وقال الناشئ ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز) وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم (وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون ايضا مذهب الاشاعرة) والافغند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم (فقوله قال اهل الحق اريد به اهل السنة والجماعة لاجمع مخالف السوفسطائية على ما جوزه البعض) والا فلا يفيد قوله \* حقايق الاشياء ثابتة \* كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه

فتأمل

اذغاية  
نسخه

فتأمل (ولم يقل الشيء والموجود مترادفان) لظهور كذبه اذا اشتق لا يرادف الجامد ولا يخفى ان اشتقاق الموجود من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف (وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود غيره) وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (وقوله \* معناها بهي التصور \* رد صريح على من قال معناها نظري) وعلى من قال معناها يمنع التصور (وعلى من قال كونه بهي التصور نظري) اشارة حيث لم يستعمل على دعوى بدهية التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل في البديهيات \* قال فان قيل فالحكم بثبوت حقايق الاشياء يكون لغوا \* هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت (فان قلت لا يتجه هذا لو حل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا يكون موجودة كيف ووجود الكلّي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله \* وقد يقال الخ \* قلت ليس المراد بثبوت الحقايق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلّي اذ لا يختص المخالفة فيه السوفسطائية (بل المراد بثبوت الحقايق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة او مجازا) فان قلت يكفي في كون الحكم مقيدا كونه زدا على المنكر واي افادة اقوى مما هي مع منكر الحكم المنكر قلت (هذا الحكم لا يقبل الانكار ولبس انكار السوفسطائية الحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر) فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مقيدا لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف (ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة بما يكون لغوا

والثبوت  
نسخهفائدة  
نسخه هي رد الحكم المنكر  
نسخهليحكم بالثبوت  
نسخه



إذا كان الكلام مع من اعتقد انصاف الافراد بالامور الثابتة (واما  
من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا) وكيف لا ولو اقتضى التعبير  
عن الشيء بمفهوم وجوده وانصافه به لم يتصور كذب الحكم  
بانتفاء الموضوع (ويان المراد بثبوت المحمول الثبوت الغير التابع  
للاعتقاد ليصلح ردا على السوفسطائية التي تدعى ان ثبوت الاشياء  
تابع للاعتقاد \* قال قلنا المراد ان ما يعتقد \* حاصل الجواب  
ان المراد بالانصاف بالاعنوان الانصاف بحسب الاعتقاد (وكما  
يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر  
يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد  
(وليس المراد ان حقايق الاشياء مجاز عن ما يعتقد حقايق الاشياء  
فانه توجيهه سمح كما لا يخفى) ولك ان تريد بحقايق الاشياء  
حقايق الاشياء في المراتي وبحسب بادي الرأي فلا يكون التعبير  
مبنيا على اعتقادنا مختصا بتابل يكون تعبيرا مشتركا بين الكل  
(واما قوله \* ونسبه بالاسماء \* فلان مدخل له في الجواب) ولا  
يظهر لذكره مرجع ومأب (ولك ان تشكك وتقول هذا اشارة  
الى جواب آخر وهو ان قولنا حقايق الاشياء ثابتة اجمال احكام  
مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجود والسماء موجود  
الى غير ذلك (ولا خفاء في افادة المفصلات المكسبة بهذا الجمل  
وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من الجمل المقصود به الاشارة الى امور  
المفصلة) ولا يبعد ان يرجع هذا الجواب على الاول بان الدعوى  
على الجواب الاول يستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله \* والعلم بها  
متحقق \* واما اجوبتنا الثلاثة التي اجبتنا لك بها (فما يستغنى  
عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع اننا اشرفنا الى وجه ترجيح

وهي  
نسخة

لثالثها

لثالثها على اول جوابيه (فلا تغفل عن اللآلئ التي تنشر من  
العواصم المكثرة لجل الدرر من اعماق البحار) فانه لا يمكنه  
ضبطها لكثرتها عن الانتشار وغاية امره حفظها عن الانكسار  
(فعليك الجمع بان تنظر بحدة البصيرة وتاقى السمع فان السعيد  
من كان له قلب او اتقى السمع وهو شهيد) قال \* وهذا كلام مفيد  
ربما يحتاج الى البيان \* اى الدليل ولا شاهد على كون الشيء  
مفيدا اقوى من حاجته الى الدليل (فجعل الموضوع والمحمول  
مكررا بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم من جانب الموضوع  
بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات  
بحسب نفس الامر اذا كان محجوبا الى البيان في بعض المواقع  
(لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع) اذ لا يكون ذلك  
محتاجا الى البيان اصلا (وبما احتاج الى البيان واجب الوجود  
موجود) وانما قال ربما يحتاج (اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه  
(وبهذا ظهر وجه قوله \* ليس مثل قولك الثابت ثابت \*  
لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد) وانما  
قال \* ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى \*  
نفيا لتأويل اشهر في اتحاد المسند والمسند اليه (وهو ان معنى  
شعري شعري ان شعري الان كشعري فيما مضى او شعري هو  
الشعر المعروف بالبلاغة) وانما نفاه لانه حينئذ يكون ان معناه  
ان حقايق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى  
وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي  
بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك  
او يكون المعنى حقايق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف



من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلا فهم في اصل الثبوت  
ولبعض ارباب الحواشي هنا خيالات واوهام قاربها من تبعه  
في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لازال  
معه بالاعتصام (قال \* وتحقق ذلك \* اي تحقيق السؤال  
والجواب \* ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة \* فحقايق  
الاشياء له اعتبار ان احدهما كونها ماهيات للامور الثابتة  
في نفس الامر) وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس  
الامر وهو منشأ السؤال (وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة  
في اعتقادنا) وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء  
الجواب عليه (ومما ينبغي ان يعلم ان للشيء اعتبارات يكون  
الحكم به على الشيء مفيدا ببعض تلك الاعتبارات دون بعض  
(قال \* والعلم بها متحقق الخ \* دعوى ان حقايق الاشياء ثابتة  
تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن  
دعوى ثبوت جنسها (اذ العلم حقيقة من الحقايق (الا انه  
قصود الرد على طوائف السوفسطائية صريحا (فقال حقايق  
الاشياء ثابتة في جد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها  
(ردا على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق ردا على  
اللاادرية) فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاادرية  
لا ينكرون تصورهما اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور (فحمل  
العلم على الاعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح  
مما لا يقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا (ولا يذهب  
عليك ان اللائق ان يحقق معنى العلم في هذا المقام (لانه اول  
مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله واسباب

العلم

العلم ثلثة (قال وقيل المراد العلم بثبوتها توجيه للعبارة بحذف  
المضاف وجعله توجيهها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد  
من ثابتة لتأنيث ما اضيف اليه الثبوت تمحل مثله ما يمكن ان يقال  
ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت (اولاها راجعة  
الى قوله حقايق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قال \* للقطع  
بان لا علم بجميع الحقايق \* يعني المتبادر من العلم بالحقايق (العلم  
بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر (اما بان يقدر الثبوت  
(لان العلم بثبوت الحقايق لا يستدعي تصورها تفصيلا) (واما بان يراد  
العلم بها اعم من العلم تفصيلا (واما بان يراد العلم بجنس الحقايق  
الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقايق انسب بما سبقه من الدعوى  
(فلهذا اختاره ذلك القائل (والشارح اراد رعاية عموم اللفظ  
ما امكن لانه انفع (وبهذا اندفع انه ان اريد بنى العلم بجميع  
الحقايق العلم بها تفصيلا فسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته  
وان اريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاءه ممنوع كيف والحكم  
بثبوتها لا تنفك عنه (واما ما يقال ان ثبوت الكل ايضا غير معلوم  
ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فندرج في قول  
الشارح \* والمراد الجنس \* يعني ان المراد الجنس لا محالة  
اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله \* ردا على القائلين \* علة  
مصححة لارادة الجنس لا موجهة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس  
دون الجميع (ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى  
العلم بنفس الحقايق (وان صح لانه لا خلاف فيه (بل لا بد من  
العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها (ولو قال والمراد بها الجنس  
لكان فيها لطافة (ولا يرد ان يكون الغرض منه الرد ينفي

كما قيل تمحل  
نسخه

ان كون الغرض  
نسخه



ما سبق ان الغرض منه التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان  
 لتتمكن النوسل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم لانه لا تنافي  
 بين الغرضين ( نعم دعوى ثبوت جنس الحقايق لا يفيد ثبوت ما  
 يشاهد ( الا ان يقال يفيد بناء على ان الاحق بالثبوت ما يشاهد  
 ) وما يقال ان المراد سابقا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد  
 ليس بشئ لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال  
 بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بانه لا علم بجميع الحقايق  
 نظرا لانه ينفيه قوله تعالى ( وعلم آدم الاسماء كلها ) وذلك غير  
 خفي على الخفي بتفسيره هذا ( وينقدح منه انه ينفيه ايضا علم  
 الحق بجميع الحقايق ( ولو كان مرادهم ان لا علم لعامة الناس  
 بالكلام يتم من غير الناس ) قال \* ولا بعدم ثبوتها \* ربما يتوهم انه  
 تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم  
 بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ( ودفعه ان المراد انه رد  
 على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم  
 بعدم الثبوت ( نعم لو قال ردا على القائلين بالشك ابداء في ثبوت  
 الحقايق لكان اخصر ) قال \* خلافا للسوفسطائية \* اي  
 للطوائف السوفسطائية فطائفتان ينكران الحكم الاول ( وطائفة  
 الحكم الثاني كما اشرنا اليه ) قال \* فان منهم لمن ينكر حقايق  
 الاشياء \* وانكار حقايق الاشياء ( يستلزم انكار ثبوت الاحوال  
 لها ) لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها ( فلا يتأتى ما يقال  
 باختصاص لنفيهم بحقايق الاشياء بل يقولون ما من قضية  
 بديهية او نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة  
 ) فلا يظهر ان يحمل الاشياء في قوله \* حقايق الاشياء ثابتة \*

على المعنى

على المعنى الاعم نعم لا يشمل انكار حقايق الاشياء انكار القضايا  
 السلبية ويتم قوله فلا يظهر بالنظر اليها ( قيل سموا عنادية  
 لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى امر آخر  
 ) ويمكن ان يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بان لكل  
 قضية معاندا ومقابلا فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر  
 ( قال \* ومنهم من ينكر ثبوتها \* اي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر  
 فلا يثبت الاشياء الا في الاعتقاد ) والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظرا  
 الى ان الصفر اوى يجد السكر في فيه مرا ( ونحن نقول بحتمل انهم  
 وقعوا فيه من اجتماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد  
 وتابعيه ما ادى اليه اجتهاده ( وليس فيه حكم معين بل حكمه  
 تابع الاجتهاد ) ومن تفسير البعض صدق الخبر بمطابقة الاعتقاد  
 وكذبها بعدمها ( قال \* وهم العندية \* نسبوا الى عند بمعنى  
 الاعتقاد ) وكما يقال هذه المسئلة عند ابي حنيفة كذا ( ولا يخفى  
 انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين  
 ) ( الا ان يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل  
 لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات ( بل ارادوا  
 ان لا ثبوت لها الا في الاعتقاد ) قال \* ومنهم من ينكر العلم  
 بثبوت شئ ولا يثبته \* يستفاد منه انكار العلم بثبوت شئ ولا يثبته  
 دون انكار لا ثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك ( لانهم لا يعترفون بالعلم  
 بلا ثبوت المعدوم ) فكانه اريد بالشئ هنا المعنى الاعم من الموجود  
 ( وقوله \* ويزعم انه شاك \* مع انهم لا يعترفون بالاعتقاد  
 ) ( ويظهرون عن انفسهم الشك في كل شئ اشارة الى انهم  
 اعتقدوا كونهم شاكين ( وان انكروا الاعتقاد ) وقبل اراد



بازعم القول الباطل لا الاعتقاد ( وفيه ان القول العارى عن  
 الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم ) يقال هم افضل  
 السوفسطائية ( قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب  
 الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب  
 الجزم بانتفاء شئ منها بل الشك ( الا ان يقال يفيد الانتفاء  
 بمعونة ما هو معدود من الطرق الضعيفة ) وهو ان ما لا دليل  
 على ثبوته يجب نفيه ( ومع ذلك فهم امثلهم لعدم تمسكهم بالطريق  
 الضعيف ( ولان كون السكر مرا في خم الصفراوى لا يوجب  
 كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ) ويمكن ان يقال الشك افضل  
 من الجاهل جهلا مركبا واقرب الى الارشاد الى طريق الحق  
 ( فلذا جعلوا امثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق  
 اساميهم ومنشأ مذاهبهم رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن  
 ان يكون في العالم عقلاء يتخلون هذا المذهب بل كل غلط  
 سوفسطائي في موضع غلطه ( قال \* لنا تحقيقا \* اى لنا في اثبات  
 دعوانا ( لا في رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما توجد  
 بعد اقامة الدليل على دعواه ( فينبغي تقديم دليلهم على هذا  
 الكلام ) على ان لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم ( قال  
 \* انا يحرم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها  
 بالبيان \* دفع شبهة اللادرية به ظاهر ( اما دفع شبهة العنادية  
 والعندية به ( اما بان الجزم حقيقة من الحقايق ( وقد ثبت  
 من غير ان يتعلق به اعتقاد ( واما بان الجزم بالضرورة بثبوت  
 بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان  
 او البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان

يتخللون  
 نسخه

لا يكون

لا يكون باطلا ( لكن في صحته في البيان خفاء ) ( الا ان يراد بالبيان  
 البرهان ( فالاولى بالعيان والبرهان بقى ان الجزم ببداية العقل  
 ايضا يدل عليه فلا وجد لتركه لانه غير داخل في العيان لانه  
 ظاهر في الحس ( قال \* ولنا فائدة \* الدليل الالزامي مع انه  
 لا مناظرة معهم كما سيجي حفظ الطالب الحق عن فسادهم ( فانه  
 اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض  
 مكابرة رسخت فيه اعتقاد بطلانهم ( وامن منهم فذكر الدليل  
 الالزامي لا ينافي ماسيجي ان الحق انه لا مناظرة معهم ( ولا حاجة  
 الى ان يقال في دفع الثاني ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم  
 ( اشارة الى انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي ( وان ذكره في الكتب  
 الكلامية عار عن الفائدة ( ومما ينبغي ان يعلم ان الدليل الثاني  
 ايضا كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية  
 فقابله بالاول في ان الاول بمجرد التحقيق ( وبهذا تحقق ان  
 قوله الزام ليس يجعله خارجا عن البرهان كما هو المتبادر ( قال  
 \* ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت \* اى ان لم يتحقق نفي جميع  
 الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شئ من الاشياء ( فقد ثبت اى جنس  
 الاشياء ( اذ قد عرفت ان المراد الجنس ( ردا على القائلين بانه  
 لا ثبوت لشئ من الحقايق ( فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء  
 ( ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي  
 المتعدد لا يستلزم ثبوته ( ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق  
 النفي ثبوت الشئ بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك  
 يلزم تحقق الشئ بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقايق  
 لكونه نوعا من الحكم ( وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى



(وهو ثبوت جنس حقايق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزام اجتماع النقيضين) لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شئ وان لا يتحقق النفي وهو شئ واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشئ (قال \* ولا يخفى انه انما يتم على العنادية \* هذا بخلاف ما ذكره في شرح المقاصد) انه يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق معه (لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد) فيقال له ان لم يتحقق لاثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها (والا يتحقق النفي وهو حقيقة من الحقايق هذا) وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساد هويته بهذا المعنى على الفرق الثلاث منهم (قال \* قالوا الضروريات منها حسيات \* المشهور ان هذا دليل اللادرية والاكتفاء باستدلالهم لامنهم امثل السوفسطائية) فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى (او نقول هذا دليل اللادرية فلا ضمنية) ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم (ودليل ان للاشياء ثبوتا تابعا للاعتقاد) مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهمل التعرض له لمن يدعى ثبوت الشئ في نفسه (قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه المشبهات تضليل لطلاب الحق) وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه فسادها (يفيدهم المثبت فيما يرونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا الاح لهم في بادي الراي) ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبه له

وصاحب الناقد الطوسي

٢

على

على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبذل للعقل ما لم يتأمل حق التأمل (لانه وقع للعقل ما وقع) قال \* والحس قد يغلط \* الغلط محرركة ان يعنى بالشئ فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كـ... (والغلط بالطاء في الحساب وغيره) او هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء (كذا في القاموس) ومن البين ان اطلاق الغلط من اللادرية (بناء على زعم الناس) وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط (فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكا) كيف يحكم بان الغلط مكشور (وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكشورا لان اكثر الاحكام غلط على رايه اذ لا ثبوت لشئ) وكون رؤية الاحول الواحد اثنين (ووجدان الصفراوى الخلو مرا غلطا) (لا يصح على زعم العندية ايضا) لان لهما ثبوتا تابعا للاعتقاد (وكذا اطلاق الحسي والبدهي والضروري والنظري) فانها تصديقات مخصوصة (فن قال اطلاق الغلط على زعم الناس) فقد كان في غاية ضيق العطن (ولم ير الا واحدا من كثير كان في غاية العطن) (ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبدهييات لانهما اظهرهما فارْتَفَاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرهما بالطريق الاولى) والمراد بالاحول الغسير القطري (فان القطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله) وقوله اثنين مصدر اى يرى رؤية اثنين (وكذا مرا اى يجد الخلو وجدان مرويصيه اصابة مرو) لان الرؤية والوجدان اذا كانا دوى مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قال \* وقد يقع فيها اختلافات \* واحد المخالفين غلط فلا امان فيه \* ويعرض شبه فيفتقر



في حلها الى انظار دقيقة \* فيكون في معرض الغلط لاحتمال  
ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها (وهذا اولي مما حل الشارح  
عليه) (من ان الاختلاف فيها يتنافى البداهة كما يشعر به) قوله  
\* والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا يتنافى  
البداهة \* ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات  
وضوحا وجلاء بالنسبة الى الازهان قرب بديهي جلي عند احد  
خفي عند آخر (او نظري فلا بديهي يعتمد على بداهة) لجواز ان يكون  
مدعى البداهة فيه مخطئا (قال \* فلما عبط الحس في البعض \*  
لما كان دليل السوفسطائية ازاميا يكون البحث معهم نافعا) لانه  
يمنع الالزام (والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب  
عليهم) (واما الامتناع عن ان يلزمونا قاله طريق وسيع) قال  
\* لاسباب جزئية لا يتنافى الجزم ببعض \* وليس سبب عام  
للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقا في مثل ادراك  
حلاوة العسل (قال \* وكثرة الاختلاف افساد الانظار لا تنافي  
حقيقة بعض النظريات \* فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة  
الاختلاف للجزم بالحقيقة) (ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى  
الدليل وهو حقيقة النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم  
واستغن عن ان يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض  
النظريات في نظر العقل) (او بتقدير اعتقاد حقيقة بعض النظريات  
فانه شان القاصرين) (قال \* والحق انه لا طريق الى المناظرة  
معههم \* فلا ينفع التحقيق ولا الالزام) (لانه لا معتقد لهم حتى  
يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير اللاادرية منهم خيال ووهم  
لاحقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما) (فن قال

ونظري  
صبغة

للالزام  
نسخه

ما ذكره

ما ذكره الشارح في الزامهم لبس بشئ (لانهم لا يعترفون الا  
بالخيالات والاهام) (بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم  
بنفي الحقايق مطلقا) (وهذا النفي من جملة الحقايق) (فثبت  
بعض ما نفيتهم) (فصوابه لبس الاخيالا ووهما كيف وجزمهم ايضا  
لبس الاخيالا ووهما عندهم) (وقوله \* لانهم لا يعترفون \* اى  
لان اللاادرية) (فالمراد بمعلوم المعلوم التصديق) (والافهم  
يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين) (ولك ان تقول  
لا يعترفون بالشك ايضا) (بل يقولون انا شاكون في انا شاكون  
وهلم جرا) (ولك ان ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقا) (فالمراد  
بالمعلوم البقيني) (وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق) (وحل  
المعلوم على المعلوم الصادق ظنا كان او غيره بعيد) (قال  
\* بل الطريق تعذيبهم بالنار \* لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم  
شرعا حتى يرد انه غير مجوز) (واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء  
على ما هو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية يزعمهم  
(ويمكن ان يكون نسبتهم الى سوفسطائية) (لانه لاحكمة عندهم  
الامموية اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات واهام او شكوك  
او امور غير ثابتة تابعة للاعتقادات) (فلا علم حقيقة ثابتا على مر  
الدهور) (قال \* فيلاسوفا اى محب الحكمة \* الاوجه ان محب  
الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعنى الحكيم) (وبناء الكناية  
على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدوا لما جهله) (قال \* واسباب  
العلم \* لما اثبت العلم بالحقايق ردا على السوفسطائية) (وكان  
منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل او النظر المنفرع  
عليهما) (عقبه باثبات الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلاثة

تلك الحقايق  
نسخه



اشارة الى اثبات السبيين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة  
في تصحيح تحقق العلم بحقايق الاشياء ( وانما اتى بالاسم الظاهر  
دون الضمير كما هو الظاهر ) لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق  
بجنس حقايق الاشياء ( مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير  
ملاحظة اضافته الى شيء ) وعرف العلم على وجه اندرج فيه  
ادراك الحواس لانه مع كونه ارجح نسب يجعل الحواس من اسباب  
العلم ( قال \* وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به \*  
لم يكتف بقوله \* يتجلى بها المذكور \* لان النور صفة تتجلى بها  
المذكور ) وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لاى لمن  
قامت هي به ( ولان ادراك الحيوانات العجم داخله فيه ولبس  
بعلم ) فاخرجه بقوله \* لمن قامت به \* لاختصاص من العقلاء  
( وفيه انه اوفسر من بذوى العقول لخرج علم الواجب ) فيلغو  
قوله \* الخلق \* ولو فسر بذوى العلم لزم الدور ( ويمكن دفعه  
بان العلم المأخوذ في تفسير من ) اعم حتى يشمل الظن فتأمل  
( والمتبادر من الباء السبب المفضى فيخرج الحيوة والوجود مما  
هو شرط في التجلي ) لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه  
صرف عن الحقيقي ( قوله \* صفة \* واكتفى في بيان التجلي  
بالانضاح ) ولم يحمله على الانكشاف التام ( لئلا يخرج عنه  
التصديقات الغير اليقينية جميعا ) ونبه اخرا على انه لا يصح  
الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الانضاح ( بل يجب  
تخصيصه الى ان يخرج الظن دون غيره ) وفيه بحث لان صاحب  
المواقف ( قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف  
واللغة والشرع ) وقال شارحه بطلان العلم على التقليد مجازا

وقال

( وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج  
عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا  
( لانه في الحقيقة عقدة على القلب فلبس فيه انكشاف تام  
وانشراح يتجلى به العقدة هذا ) فترجيحه على التعريف الثاني  
لشموله للتصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب  
المرجوحية ( وحل المذكور على الجارى على اللسان دون المذكور  
بالقلب ) لانه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا  
المعنى على المعنى ( تسمية للشيء باسم الدال ) ونبه على ان المراد  
بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر اصلا  
( وفي وجود ما لم يذكر اصلا ولو بوجه اعم تأمل ) قال \* بخلاف  
قوالهم صفة توجب تمييز الاحتمال النقيض \* اشارة الى ترجيح  
التعريف السابق ( وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت هذا  
مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه ) وفي قوله \* وللنصريات بناء  
على ما زعموا من انها لانقايض لها \* اشارة الى مرجح آخر  
للاول عليه وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله  
لضعف المبني لان كثيرا من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات  
النقيض في التصور ( وفيه ان اثبات الاحكام للنقيض في التصور  
لا يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور ) فليكن الاطلاق  
مجازيا ( ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصديق  
ويكتفى في صحة استعماله في التعريف كونه اشهر واظهر من  
النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قبل انه  
احسن ما قبل في الكشف عن ماهية العلم ( ومن وجوه الترجيح  
انه لم يحفظ هذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات



وقد حفظ التعريف الاول (وقد عرفت ما فيه وان اخراج  
الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تحمل في عدم احتمال النقيض  
(بان يراد عدم احتمال النقيض محالا او مالا) فان الجهل المركب  
يحمل ان يظهر في دليله ضعف فيحمل المجهول نقبض ذلك  
التمييز (وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التميز بايجاب التميز لمحلها  
ليخرج عنه امثال الشجاعة) فاذها توجب تميزا لكن لا محلها  
(بل لمن لا خطها بخلاف العلم فانه يجعل محله ميمرا كما يجعله  
متميزا كالشجاعة) (وانه يقتضي ان لا يكون النفي والاثبات علما  
بل ما توجههما) وكذا التصور (وانه يحتاج اسناده) قوله \* لا يحتمل \*  
الى التميز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التميز نقبض  
التمييز (وانه توجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع  
احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه) ويحتاج دفعه الى دقة  
(قال \* بخلاف علم الخلق \* جعل قوله \* للخلق \* قيدا للعلم  
ولك ان تجعله قيدا لاسباب العلم اى اسباب العلم الثابتة للخلق  
(وقوله \* من الملك \* بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس  
افضل) (وان الاله بيان اسباب علم البشر) (وقوله \* فانه لذاته  
لا لسبب من الاسباب \* قيل يريد لا نسب غير ذاته لثلاثين في  
قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لوصح اطلاق السبب على  
ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد \* ان السبب المؤثر في العلوم  
كلها هو الله تعالى \* وفيه نظر) (ولك ان تجعل اللام في قوله  
لذاته صلة الثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته  
للسبب من الاسباب ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله \* للخلق \*  
ويصح ان اسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته (ولم يرد

الى دقة نظر  
نسخه

اطلاق

اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في  
الثلاثة به نعم في كونه علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته  
تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف السموع والبصر (الا  
ان يقال انهما ليسا سببين للعلم بالسموع والبصر بل سببي تعلق  
علمه بهما تأمل فانه دقيق جدا بقى انه يتوقف العلم على حيوته  
ووجوده) (والقول بان معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير  
مدخلية ما لا يستند الى ذاته لا ينفى كونه لاسبب من الاسباب  
لان جميع الاسباب مستند الى ذاته (وفي قوله فانه لذاته رد على من  
قال انه عين ذاته) (وان ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة  
للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لابد لثبوتها  
من دلائل سمعي) (ولك ان تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصاييح  
النبوية انه قال صلى الله عليه وسلم) (من اكل هذه الشجرة  
المنشة فلا يقرب من مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه  
الانسان) (قال \* الحواس السليمة \* بخلاف المأوفة) فانها  
لا وثوق عليها فلا نصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه  
(واذا قيد الخبر بالصادق) (ولا يكفي التقييد) (اذ لابد من العلم  
بالصدق ايضا) (ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا  
(وفيه بحث لان الحواس المأوفة والخبر الكاذب) (يفيد ان التصور  
فلا يصح حصر اسباب العلم مطلقا في الثلاثة) (الا ان يقال اريد  
بالاسباب ما يعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير  
اليقيني على ما زعم الشارح) (والا لم ينحصر الاسباب فيما ذكر  
لان الحس المأوف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير  
اليقيني لكن لا وجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج



ما يفيد غيره بتفصيل الاسباب بما يعتد به (الا ان يقال انما جعله شاملا لعم انه كذلك (لا لانه المناسب للمقام (لا يقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صادرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة (لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمها من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع (بقي ان كل لفظ يفيد تصور معناه مفردا كان او مركبا فهو من اسباب العلم (وانما جمع الخواس وافرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد (والخواس خمس والخبر الصادق نوعان) قال \* ووجه الضيق ان السبب ان كان من الخارج \* اي من جنس الخارج من العالم \* فالخبر الصادق دالا فان كان آلة غير المدرك فالخواس والا فالعقل \* المغسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات (وفيه ان العالم ان كان الهيكل المحسوس (وهو المراد بالنفس عند المتكلمين (والقوى المودعة في اجزائه من الخواس والعقل ليست نفسه ولاجزءه فهي خارجة عنه ومع ذلك ماهو وصف لاجزاء الشيء لا يسمى آلة (وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكماء (فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات ما يفيد النفس بالاعتبار (ويتحد معه بالذات لان قوة الشيء لا يجب ان يكون مغايرا له بالذات بل يكفي في تحققها للشيء التغير بالاعتبار حيث عد الطيب المعالج لنفسه قوة نفعة بالخواس خارجة عنه وبالجمل (قوله \* والا فالعقل \* يفيد ان العقل آلة لبس غير المدرك (فينبغي ان يترك وصف الآلة بغير المدرك (على ان ما سبق من ان تعريف العلم شامل لادراك

الخواس يوجب ان يكون الخواس مدركة (الا ان يجعل السابق تجوزا فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى ان لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول (ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى ان لا تكون صفة فيه (قال \* فان قلت السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى \* الاولى ان يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقف (وقوله \* من غير تأثير المحاسة \* الاولى فيه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لا سبب سوى الله تعالى (ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (وقوله \* والسبب الظاهري كالنار الاحراق هو العقل لا غير \* فيه لان الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار (فالسبب الظاهري كالنار هو النفس وبما يقضي منه العجب ما قيل (فان قيل الخبر الصادق انما هو متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مقيدا له فكيف يكون طريقا له (قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه (هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل (قوله \* قلنا هذا على عادة المشايخ في الاختصار على المقاصد \* انا نختار شقا رابعا (اذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة امور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق (وما اخير في الجواب رابعهما لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المتهم الذي امرنا على الاختصار عليه بلسان الشرع (حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلوة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه (وقوله \* ليشمل \* الظاهر فيه (وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق



في قوة التزديد في المراد ( فكانه قيل ان اريد كذا وان  
اريد كذا وان اريد السبب المفضي في الجملة ليشمل ( وقوله  
سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم \* رفع لكون الخواس  
راجعة الى العقل كالوجدان ( والحدس والتجربة ونظر العقل  
( ويمكن ان يقال اقتصر وا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل  
الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة  
بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول  
عليه الصلوة والسلام ( وان يقال لما كان انكار العلم بحقايق الاشياء  
في سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آفن عن الخطأ  
من البدعيات لا يؤمن عليه ( ارادوا ان يبالفوا في سببتهما  
بمحصر السببية فيهما ( ولما لم يرضوا يجعل الخبر الصادق الذي  
هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما  
وحصر السبب فيهما بالغة في سببتهما بتزليل ما عداها لتقصاها  
فيها بالنسبة اليها منزلة العدم ( وانما قال معظم المعلومات الدينية  
لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ( ولك  
ان تقول الجميع مستفادة من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه  
فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليهما ( والحق ان  
يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل  
وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة  
ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الخواس فانها بعد استعمال البصر  
مثلا على وجه خاص تحصل العلم بالاحالة ( وبعد استعمال الخبر  
الصادق يحصل العلم بمضمونه ( وبعد استعمال العقل يحصل العلم  
الا ان له استعمالا مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ( ففي

وان لم يرضوا  
نسخه

بعض

بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما  
( وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات  
مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص ( وفي بعضها بملاحظتها  
وملاحظة احكام مترتبة دفعة ( فان الله تعالى يخلق العلوم  
عقب هذه الاستعمالات ( ولو كان حصر الاسباب منقضا  
باستعمالها لا تنقص سببية استعمال الخواس الخمسة ايضا  
واما التجربة فليست الا تكرار الحس \* قال والخواس جمع حاسة  
بمعنى القوة الحاسة \* المراد بالخواس الخواس مطلقا لا الخواس  
السلبية كما يتبادر الى الوهم ( وانكر الصحاح وجود ثلاثي يشق  
منه الحساس حتى اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال  
على خلاف القياس ( فكذا الحاسة بلا اشتباه ( وهل جاء الحاسة  
من الاحساس كالحساس ام هي من مصنوعات ارباب الاصطلاح  
( لكن في القاموس حسست الشيء واحسسته ابصرت وعلمت  
( الا انه لم يحطى الجوهرى من جعله الحساس من الاحساس  
كما هو دأبه كانه غفل عما فعل ( والظاهر انها مشتقة من الحس  
بمعنى العلم فتأمل \* قال خمس بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة  
بوجودها \* يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة  
خمس اخرى ( ونظائر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة  
( لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف  
عن الظاهر ( وليجعل على تقييد الموضوع ( وقد يقال قد تقرر  
ان العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر  
ولا يخفى ان كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية  
( بل وجودها لم يعلم بالضرورة ولا بالبرهان ( الا ان يقول المراد

بضرورة  
نسخه



الوجود الرابطي اى وجودها لمن قامت به \* قال واما الحواس  
الباطنة التي بينها الفلاسفة فلا يتم دلائلها \* فانها مبنية على  
ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى ان الواحد  
لا يكون مبدء لاثرين والكل باطل في الاسلام (ومنهم من قال  
لبس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتى اثبت به بعض  
علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادى  
الاماني بعض الاحاديث ( ان الميت يسمع بكاء اصحابه وهو خير  
الا حاد على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما اوردته الاصوليون  
في كتبهم (وقد اوردوها التوضيح والكشف وغير ذلك هذا ( وفيه  
ان اخبار الشرع كثرت في ان الروح يخرج من اعماق البدن فلو  
لم يكن حالا في البدن لم يتم ذلك والمجرد لا يحل في المادى ( واجمعوا  
على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل ان النفس  
لا تدرك الجزء المادى (نعم اراد الاصوليين متابعة للفلاسفة ولبس  
كما ينبغي \* قال السمع \* ابتداء بالسمع مع اللامسة يحتاج اليها الحيوان  
اكثر مما يحتاج الى البواقى كما تقرر في محله لان سببية السمع للعالم اكثر  
من البواقى لانه مما ينتفع به في السمعيات والنفليات ( اذ السمعيات  
لا تدرك الا بالسمع (و بعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع  
ثم ذكر عقبيه بواقى ما يختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة  
هي فيها ( ثم اتى باللامسة التي هي انسب بالذاتة منها بغيرها  
لان الحيوان احوج بها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما  
على التماس (والصماخ حرق الاذن وبالسین لقة كذا في الصماخ  
(واضافة الكيف الى الصوت بيان في اذ لا يقوم العرض  
وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ

اثبتها  
نسخه

او

او بتكيف الهواء المجاور للصماخ ليموجبه وتشكله بكيفية الهواء  
الخارج الذي وقع بينهما التماس فيد تأمل (والظاهر هو الثاني  
وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس  
عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ ( يقتضى  
ان يكون كل ما يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك  
مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت (وهكذا في بواقى الحواس  
والاولى ان يقال يدرك بها الاصوات ( وما يتعلق بها اذ كيفيات  
الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك ايضا مدركة بها ( ولا يخفى  
ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر  
فيه ما يدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف  
مثلا في الرائيين الثابتين من مقدم الدماغ كما اودعت الشامة  
اودعت اللامسة ( فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها  
تمييزا لها عن قوة اخرى اودعت في هذا المحل قال تتلاقيان  
ثم تفرقان فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب  
بل يتصل العصب اليمين باليسر ثم يفرق اليمين الى العين اليمنى  
واليسر الى اليسرى كذا قيل ( ووجه الاشارة انه لو كان قائلا  
بالتقاطع لقال ببل يتلاقيان ثم يفرقان يتقاطعان فيتأديان  
الى العينين ( قيل كيف يدرك المقادير بالبصر وهي امور موهومة  
الابري انهم جعلوا علة الابصار الوجود حكما بان الله تعالى  
مرئى لانه موجود على ما سيجي في بحث الرؤية (ويمكن ان يقال  
اريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجي  
واعترض ايضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك واجيب  
بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي

الناشئين  
نسخه



وجودها \* قال وهي قوة مودعة في الزائدين الخ \* لا يصدق  
على الشم القاسم باحدى الزائدين ( فالاولى في الزائدة النابتة  
وانما وقع فيه قصد التنبيه على ان الشم مخلوق في كل من الزائدين  
والحكمة كالطلبية ثواب في وسط الثدي ( والخيشوم اقصى الانف  
والظاهر ان الادراك يتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء  
المتكيف بكيفية ذي الريحه اى بمنزلة كيفية لظهور ان الكيفية  
لا تنتقل عن محله ( واشترط الريحه بحصول المزاج في الجسم  
معناه ان المزاج الخاص شرط لحدوث الريحه في الجسم من غير  
مجاورة جسم يفيد المجاورة الريحه ( اذ لا يتكراحد ان كل مجاور  
لذو الريحه يتكيف بمنزلة رايحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الريحه  
فاشبه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم الان فيضان الريحه  
عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصريف اثر عدم الانتباه  
كدفعه بجوز ان الهواء المكسب ليس هواء صرفا بل مختلطا  
بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ( ثم نقول لم لا يجوز ان يكون  
حصول ضورة الريحه والصوت من حصول الريحه والصوت  
في مقابلة القوة المودعة في العضو من غير وصول الهواء المتكيف  
ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية \* قال  
وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان \* الجرم الجسد  
كالجرمان كذا في القاموس \* قال وهي قوة منبثة في جميع البدن \*  
لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو  
مع ان لكل لامسة ( ولذا قيل لامسة الكف اقوى من لامسة  
سائر الاعضاء ووقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة ( واستثنى  
من جميع البدن الكلية والريفة والكبد والطحال والاعظم ( وقوله

الناثه  
فسخه

عند

عند التماس والاتصال به \* يريد عند تماس الحرارة والبرودة به  
فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على ان المدرك  
في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار  
بمجاورة النار \* قال وضعت هي له \* اى عينت اودلت \* قال  
لا يدرك بها ما يدرك بالخاصة الاخرى \* اشارة الى ان تقديم قوله  
لكل حاسة \* على متعلقه اعني قوله \* توقف \* للاختصاص  
( ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره السارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة  
ما يدرك بها ( وكأنه لم يتعرض له لانه ليس محل النزاع والبحوث  
عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ( ومن يمنع امكان  
ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر  
والحق ( الجواز \* قال والحق الجواز \* ولذا قال المصنف \* ولكل  
حاسة منها يوقف \* ولم يقل يمكن ان يوقف لثلا يلزم حصر  
امكان الوقوف \* قال فان قيل البست الذائقة \* الظاهر ان يكون  
ايرادا على ما ذكر من انه لا يمكن ان يدرك مدرك حاسة باخرى  
ولا حاجة الى ذكر ادراك الخلاوة في ذلك ( بل يكفي ان يقال  
البست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ( ويحتمل ان يكون دللا  
اخر على حقيقة الجواز او رد ليطل ( ويحتمل ان يكون ردا  
على المخالف في الجواز او رد ليدفع ( ويمكن الايراد بان اللامسة  
التي في جرم اللسان تدرك خلاوة الشيء وحرارته معا \* قال  
والخبر الصادق اى المطابق للواقع \* الاولى تفسير الصادق  
في اول مقام ذكر \* وقوله فان الخبر كلام \* لبيان صحة  
تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون الخبر ( وما ذكره في  
تعريف الخبر مصون عن توجه النقص بالاخبار الواجبة الصدق

بما ذكره  
نسخه



او الكذب (واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج الخارج) (والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب) بناء على انه لا يعرف الصدق الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشيء او ثبوت شئ عند شئ او انفصال شئ عن شئ فالتقيدي يدل على معلومية ثبوت شئ لشيء (والانشائي يدل على طلب الثبوت على احد هذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بان يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ) فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام زيد مطابق لما هو خارج العقل (وكذا المراد بان يكون لنسبة خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيد ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام زيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت (وهذا معنى قولهم النسبة واقعة او ليست بواقعة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة) فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث يتميز الخبر عن كل مركب يشتمل على النسبة (لكن لا يصح قول الشارح \* فيكون صادقا \* (وقوله \* فيكون كاذبا \* بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء اريد بالكلام المركب التام واعم (ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام

كما هو خيالي بعض الاوهام (وبالانسيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها ولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لدلالة للكلام الاعلى طلب النسبة (ويندفع ايضا ان يضرب لنسبة خارجان حالي واستقبالي بل ثلثة خارجات ثالثها الماضوي (وربما يطابق احدهما دون الاخرين فيكون كاذبا وصادقا معا) وكذا ضربها خوارج ثلثة على ان النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذه الزمان فتأمل قال وقد يقال ان معنى الاخبار عن الشئ على ما هو به ولا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة قال السيد السند في شرح المفتاح الاخبار اى الكشف (ولهذا عدى بمن) (فصدق المتكلم اخباره وكشفه عن الشئ الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له او انتفاء عنه (وكذبه كشفه واخباره عن الشئ لا على ما هو به (وحمل الشئ على النسبة اى الاخبار عنها على الوجه الذي هي ملتبسة به من الثبوت او الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد مثلا لا اخبرت عن نسبة القيام اليه (هذا كلامه وما زيفه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله \* اى الاعلام بنسبة تامة \* وما ذكره من وجه البعد يهونه ان النسبة مخبر عنها عند تفصيل معنى الحكم اى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة (وقوله فمن ههنا يريد به ان من تعدد معنى الصدق يتفاوت بيان الكتب (فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق محبزه توفيقا بين البيانين ورفع الخلاف بين الفريقين (قال \* على نوعين \*



في قوله لما انه لا يقع دفعة نظر  
لانه لو اريد لا يقع ذات الخبر  
التواتر دفعة وهو غير صحيح  
لانه يقع باخبار كل واحد وان  
اريد لا يقع الخبر المتصف في  
التواتر دفعة فسلم لكن في قوله  
بل على التعاقب والتواتر نظر  
لان الحاصل على التعاقب  
ذات الخبر

لما يتجه انه لا حجر في ان التصور  
نسخه

اي الخبر الصادق الذي هو من اسباب العلم على ان اللام للعهدى  
على نوعين (قال \* سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على التعاقب  
والتوالي \* لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من جم كثير  
(فمع عدم وقوعه دفعة) ودفعه بان وجه التسمية مبنى على  
غالب ما يقع مما لا يفنيك نعم يتجه انه لا موجب لوقوعه على  
التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد (ودفعه بان التسمية  
مبنى على غالب واواكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شيء) (في  
القاسوس اتواتر السابع او مع فترات (قال \* وهو الخبر الثابت  
على السنة قوم \* كانه احتراز بالثبوت عن الخبر الجارى على  
السنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على الستم  
(والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر  
(واعلمه على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة) وقوله \* لا يتصور  
تواطؤهم على الكذب \* قد افاد مصداق كونه تواترا وهو  
كونهم قوما لا يتصور تطاؤهم على الكذب (وفيه اشارة الى  
انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به) وهذا المصداق  
احسن مما صرحوا به وما ذكره الشارح لانه لا يتجه عليه ما  
يتجه على ما ذكره من توهم الدور (لان العلم فرع التواتر فاثبات  
التواتر به دور (وان كان دفعه ظاهرا (لان الاستدلال بالاثار على  
المؤثر لا يوجب الدور (وقد اشار الشارح الى ان المراد بالتصور  
التجويز دفعة لما يتجه من انه لا حجر في التصور يتعلق بكل شيء  
(وكان وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى  
انه خرج عن سعة التصور الذي لا يخرج عنها شيء (وقد زاد  
في الظواهر قيدين (احدهما ان يكون الخبر عن محسوس (وثانيهما

ان لا

ان لا يكون ذلك المحسوس ممثعا وهما زائدان كيف والخبر  
عن المعقول لا يكون بحيث يمنع تطاؤهم على الكذب (واذا  
لا يفيد التواتر في المعقول (وكذا الخبر عن الممتنع (ويرد على  
التعريف الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تطاؤهم على  
الكذب اذا اخبر كل منهم رجلا آخر (ولابد لاجراجه من تقييد  
الحديث بالوصول منهم الى واحد (ومما يجب ما قبل من انه بشكل  
بكاذب ثابت على السنة قوم لا يتصور تطاؤهم على الكذب  
(وكيف لا وثبوت الكاذب على السنة قوم ينافي كونهم غير  
متصور التواطؤ على الكذب (واعجب منه ما اجيب به من ان المراد  
الخبر الصادق الثابت على السنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب  
اقوم كذلك لما افاد جريان الصادق على الستم اليقين (ولتوقف  
العلم بخبرهم على معرفة الصدق (ومصداق الشيء ما يصدقه  
(وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع  
يصير سببا للتصديق بكونه متواترا (وقوله من غير شبهة تأكيد  
اذ العلم لا يكون مع شبهة (ولك ان تريد عدم الشبهة في ان  
العلم واقع به (ولا يخفى ان المصداق ليس بمجرد وقوع العلم بلا شبهة  
(بل هو مع العلم بانه ليس هناك موجب علم آخر (ويمكن دفعه  
بان المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة  
(قال \* وهو بالضرورة \* يعني انه افاد المص بترك الاستدلال  
كونه ضروريا (ثم كون الخبر المتواتر امرا موجبا للعلم الضروري  
كما يفيد بترك الاستدلال عليه غير ضروري لانه كخبر الرسول  
بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تطاؤهم على الكذب  
وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سبذكر الشارح انه

ان مصداقه  
نسخه



لولا يمكن ضرور بالبحصول لصبي لا يهتدى بطريق الكسب  
ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك بم  
(ولا يذهب عليك) ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم  
الضروري (وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري  
تناهيا \* والملوك الخالية \* بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح  
\* والبلدان النائية \* مع كونه اقرب الى الازمنة لكن عطفه  
عليه في غاية البعد (ومجرد تحديد نظر وكيف لا ويكفي في  
التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم  
بالملوك في البلدان النائية (فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين  
على انه يلزم استعمال اداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد  
لان كلمة في مشتركة بين ظرفية زمان وظرفية المكان فلا يستعمل  
في اطلاق واحد فيهما (فلا يقال تمت في الليل والبيت (فان قلت  
ما فائدة قوله \* في الازمنة الماضية \* بعد وصف الملوك بالخالية  
وهل مضى في الازمنة الماضية قلت كانه اراد تعميم الملوك بحيث  
يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية (ولك ان تريد بقوله  
في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بانهم كانوا في الزمان  
الفلاني (وكذا بقوله في البلدان النائية فيكون امثلة العلم في  
المنوات متكررة على حسب القيود (وبه يندفع بعض بعد العطف  
على الاقرب (وقوله \* فهنا امر ان \* يدل على ان عبارته  
السابقة مصروفة عن مقتضاها (وهو ان كونه موجبا للعلم  
الضروري الى ان المقصود ان يجابه العلم ضروري (واما كون  
ذلك العلم ضروريا فاستدلال (وقوله \* وانه ليس الا بالاختبار \*  
عطف على القول العلم فهو في حيز الوجدان (وقوله \* واما

على ان العبارة  
نسخه

خبر

خبر النصاري \* لا ينافي ما في التلويح (واما خبر اليهود لان  
بعض النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل (وجعل اضافة  
الخبر الى النصاري اضافة الى المفعول مع اياه عطف اليهود  
سج جدا (والمراد بخبر اليهود بتأييد دين موسى خبرهم بانه  
قال موسى بتأييد دينه على ما في خلاصة الطيبي (والافتأيد  
دين موسى لبس حسيا حتى يجري فيه التواتر (وقوله \* فتواتره  
م \* لانه وان كثر المخبرون في زمان لكن لم يعلم كثرة المشاهدين  
لقتله والسماعين للتأيد (على انه شاع الكذب فيما بينهم الى  
ان ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قال \* فان قيل خبر كل واحد  
لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين \*  
هذا الايراد مصادم للبداهة فيبطل لكن الاولى ان لا يكتفى  
في دفعه بذلك بل يشتغل بحله لراح الشبهة عن القاصر ويجمع  
قلبه برد اليقين من غير شائبة وسأوس الوهم (فنقول محصل  
الاياد تكذيب قضاء الضرورة باجابه العلم (اولا بانتفاء مقتضى  
(وثانيا بوجود المانع وحله طرق منها ان يمنع ان خبر كل واحد  
يفيد الظن لجواز ان يفيد الجرم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة  
خبر الواحد الجرم (ولو اريد بالظن ما يقال اليقين بمنع عدم  
افادة ضم الظن اليقين لجواز ان ينتهي اجتماع افراد الجرم  
الى اليقين (ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن (والا لزم  
تخصيص الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع  
المجموع من حيث المجموع ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد  
الا الظن لجواز ان يفيد خبر كل واحد او بعضهم اليقين بان يكونوا  
انبياء او بعضهم (نعم يلزم ان لا يوجد المنوات من غير ان يكون

وجعل اضافة  
نسخه

في زمانها  
نسخه

الوهم الخاسر فلذا 'ورده  
ودفعه  
نسخه



رسول ومنها منع ان لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن  
انما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وابس كذلك لانه نفس  
الاحاد فليفتد الاحاد ما لا يفيد كل واحد (وكذلك قوله \* وايضا  
جواز كذب كل واحد بوجوب جواز كذب المجموع لانه نفس  
الاحاد \* سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين  
او كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع بجواز كذب كل واحد  
بل واحد منها بمنع الاجتماع من ذلك (ولامكان حصول الجزم  
الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقيني  
بذلك (ولجواز كون بعضهم او المجموع انبياء ومنع استلزام  
جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع انما يستلزم لو كان  
المجموع نفس كل واحد (وابس كذلك بل المجموع نفس الاحاد  
وفرق بين كل واحد ومجموع الاحاد (ولا يذهب عليك ان هذا  
اليراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقيق الخبر  
المتواتر لانه لا يوجد قوم يمنع تواطؤهم على الكذب (ولا علينا  
ان اشتمل جواب الشارح على بعض ما ذكرنا لان قصدنا الى  
تفصيل لمقام والاحاطة باطراف الكلام (وقوله \* كقوة الحبل  
المؤلف من الشعرات \* سند للمع او نقض اجمالى بعد التفصيل  
قال \* كالسمنية \* اى المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة  
الاوثان قائلون بالتناسخ (وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس  
(كذا في شرح المواقف (وفي القفاوس البراهمة قوم لا يجوزون  
على الله بعثة الرسول (وذكر في المواقف لمنكري البعثة سبع  
طوائف السادسة منهم من انكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة  
بالنسبة الى الغائبين (لانها لا يمكن الا بالعلم بها بالتواتر (وانه

في تحقيق الخبر  
نسخه  
ان يعمل  
نسخه

بعثة الرسول  
نسخه

لا يفيد العلم اصلا بل الظن (وانه لا يجدى في المسائل اليقينية  
(والجواب بالتفاوت في الالف والعبادة ما ذكره الطوالع (وقال  
الاصفهانى الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف  
ولما لم يكن رجحان الثانى ظاهرا سوى الشارح بينهما (وتفاوت  
تصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح والخفاء (وهو  
الذى ذكره الاصفهانى (يمكن ان يكون بحسب المناسبة بالحكم  
وعدمه (وكلام الشارح بعمهما (ولتفاوت في الالف يمكن  
ان يكون بوجود الالف وعدمه (وان يكون بتفاوت مراتب  
الالف (قال \* والثانى خبر الرسول الخ \* اى الخبر فى الامر  
الدينى ولذا قال عليه السلام اتم اعلم بامر دينيكم وخالفه  
ذوالبيدين (حيث قال فى جواب قول ذى البيدين اقصررت  
الصلاة ام نسبت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان  
ذلك وصدقه صلى الله عليه وسلم (واصلح صلوته وادى ما تركه  
منها سهوا (وفي قول الشارح \* فيما بعد كان صادقا فيما اتى به  
من الاحكام \* تنبيه على هذا القيد (وقوله \* اى الثابت  
رسالته \* اشارة الى ان المعجزة دليل النبوة لازمة على الدليل  
كما يقتضيه التأييد (وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول  
(وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه  
المقصود بالبيان او الرسول مختص فى لسان الشرع بالانسان  
(والاطلاقات الواقعة على المالك فى القرآن وغيره اطلاق لغوى  
(وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي  
متساويين لينحصر الخبر الصادق فى القسمين ويستغنى عن  
تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر



في القسمين لان نبينا رسول (على ان تفسير اسباب العلم المخلق  
باسبابه للملك والجن والانس يأتي عن هذا التخصيص) لكن  
في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو  
الناس اليها والنبى بعثه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كانبيا  
بنى اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك  
شبه النبي صلى الله عليه وسلم علماء امته بهم فالنبي اعم من الرسول  
(ويدل عليه انه عليه الصلوة والسلام شأن عن الانبياء فقال  
بانه الف واربعة وعشرون الفا فقبل فكلم الرسول منهم قال  
ثلاثمائة وثلاثة عشر جا غفيرا) وقيل الرسول من جمع الى المعجزة  
كتابا منزلا عليه (والنبي غير الرسول من لا كتاب له) وقيل  
الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه  
في المنام هذا كلامه (واورد على اشتراط الشريعة المجددة  
بان اسمعيل عليه السلام من الرسل وليس له شرع مجددا كما  
صرح به القاضي) وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة اصناف  
الكتب الا واحدا فان الكتب مائة واربعة (ويرد على التميز  
بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما  
للاحكام واخرج الزبور عنه) ويمكن ان يدفع زيادة عدد  
الرسل على الكتب بانه يحتمل شركة رسل في كتاب الا يرى  
ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد  
(ومنهم من اجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة  
) ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه السلام على التفسير بمن له  
شرع مجددا بمثل ذلك بان يقال يحتمل ان يكون شريعة ابراهيم  
شريعة له بطريق وحي مجددا اليه (واورد على تعريف الرسول

منجدة  
نسخه

المنجدة  
نسخه

والنبي

والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة  
من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره  
لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يأتي منه التبليغ (واجب  
بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممنوع) اقول يمكن جعل ما  
ذكره الشارح تعريفا للرسول بالمعنى الاخص بان يقال الرسول  
انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو  
المتبادر (ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ  
الحكم بل لتبليغه الى من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه) قال \* والمعجزة  
امر خارق للعادة قصده اظهار صدق من ادعى انه رسول  
الله \* قد اختصر عبارتهم المشهورة اعني فعل خارق للعادة  
او ما ينوب منابه من التزم بقوله (امر فوضع الامر الشامل للفعل  
والتزم موضع الفعل وما ينوب منابه) فان تعجز الغير كما يكون  
بافتقار مدعى الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق  
القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور (كان يقول المدعى معجزتي  
اني اضع يدي على رأسي ولا يمكن من ذلك) وقوله \* خارق  
للعادة \* احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة  
فانه امر قصده اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس  
بخارق للعادة (وقوله \* قصده اظهار صدق \* الاولى ان يقول  
اريد به لان المريد هو الله تعالى) وفي صحة اطلاق القصد على  
ارادته تأمل (واورد عليه انه ليس مراد الله بالامر الخارق  
للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معطلا بانغرض) واجب  
بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالة على الصدق (فالقصد  
ههنا من قبيل قصد المدلول بالبدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا ينفي

مطل  
تعريف المعجزة



ان الملايم حيث ان يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما اراد اظهاره لا الاظهار (الا انه ادرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبية ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد اراد الله به صدقه (وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه (واورد سحر المنجي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لا يريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب (وهذا الجواب اولي مما قيل ان السحر ليس بخارق للعادة بل من قبيل ترتيب الآثار على اسباب كلما باشرها احد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب (فلذا لم يلتفتوا اليه لالانهم لم ينتبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن (وقد احتج بقوله \* من ادعى النبوة \* عن خارق للعادة بظهور قبل دعوى النبوة (ومنه الارهاصات وهي ما ظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكانها بناء بيت اثبات النبوة (قال \* اى النظر في الدليل \* لاولي تفسير الاستدلال باقامة الدلائل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايها الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل (والنظر اما بمعنى الحركتين او الترتيب اللازم للحركة الثانية او الملاحظة اللازمة للحركتين) وادرج لفظ الامكان سواء حل على الامكان الخاص او على الامكان العام في جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا

المجيب هو الخيال وكذا المورد بعده م

ما فيه السحر نسخة ليس خارقا قائله الخيال نسخة م

والترتيب لازم نسخة

لم يتوصل به على ما قيل او هو بمعنى الامكان الخاص وفائدة ما ذكر مع التنبيه على ان دليلا ما لا يجيب ان يتوصل به بل الوصول الى العلم يخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال (والدليل معنى عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها (ويمكن حله على ايها شيئت (اما حله على الاول (كما قيل فلان العلم يكون بمعنى التصديق (وفيه نظر لما في المواقف ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة (واما حله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلفوحيث (قوله \* بمطلوب خبري اه \* الا ان يحمل قرينة على انه اريد بالعلم اليقين لا ما يشمل التصور او لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين (وقوله \* ما يمكن التوصل بصحيح النظر الى العلم \* بمنزلة الجنس للمعرف والدليل (وقوله بمطلوب خبري \* يخرج المعرف (وقوله \* بصحيح النظر فيه \* يقتضى ان يكون الدلائل المقدمتين لانها اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلا (فقبل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في احواله فخرجت المقدمتان (وظاهر عبارة شرح المواقف ان المقدمتين ليستا دليلا (لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم ان يكون حاله ولا يلزم ان يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجدته صاحب الحسد وانتقل منه الى مط خبري دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر في حاله الى مط خبري لان قيد الحقيقة التي تخرج منه معتبرة في التعريف فتأمل (قال \* وقبل مؤلف

قائله الخيال م

على معنى مع م قائله الخيال م

للمقدمة التي نسخة



من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر \* اسقط القول عن التعريف  
(والمشهور قول مؤلف لاغناء المؤلف عن القول) (ولم يعكس)  
لان الجار انساب بالمؤلف (ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلي  
دون اللفظي فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب  
المقام) (على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول  
المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة  
الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمح لا يتم لان المراد بالاستلزام  
الاستلزام في الواقع لا في العلم اذ الاستلزام فيه في غير الشكل  
الاول) (ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول  
تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقيق) (نعم يمكن ان يقال  
ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولاً آخر استلزام مدلوله  
فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال  
معناه على المساحة المشهورة) (ولك حينئذ ان تريد بالقول  
الآخر ايضاً القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة  
محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول  
(ويرد عليه ان هذا اصطلاح المنطقيين دون ارباب الكلام  
فلا يناسب) (قوله \* وقيل \* لانه يشعر بان القائل من اهل  
الكلام) (وان هذا ليس تعريف الدليل بل تعريف قسم  
منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص) (الا ان يقال  
هذا التعريف اخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف  
للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب) (وايده الشارح  
بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت  
(وانما اسقط لئلا يتناول غير البرهان) (وبهذا ظهر وجه آخر

لكون

هذا شروع في الرد على الخبالي

نسخه

قائله الخبالي

نسخه

قال هذا

نسخه

لكون التعريف السابق للدليل بالمعنى الاخص (قيل في تذكرة  
ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم  
هو امر وجداني) (ونوقش بان المستلزم للقول الاخر بحسب  
الواقع ليس الا بالقضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل  
من الترتيب وليس امراً متحققاً كالقضايا وليس بشيء لان كلية  
الكبرى وايجاب الصغرى مثلاً من دواخل الهيئة وهي امور  
متحققة داخلية في الزوم حتى لو انتفت لم يستلزم القضايا قولاً  
آخر) (قال \* واما قواهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم  
بشيء آخر \* المراد بالموصول كاسب لاشتهار ان الدليل هو  
الكاسب فلا يرد امور يلزم من العلم به العلم بشيء آخر من غير  
نظر والمراد بالعلمين هما التصديقان فخرج المعرف (وفيه  
ما عرفت او البقيين وان اورد عليه خروج ما عدا ما هو على  
طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي) (ويمكن دفعه بان  
المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة) (وعلى هذا لو اريد  
باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لم ويكون اوفق  
بكون هذا التعريف اوفق به) (قال \* فلما قطع بان من اظهر  
الله المعجزة على يده تصديقاً له في دعوى الرسالة الخ \* لاجابة  
الى قوله \* تصديقاً له \* لاندراجها في المعجزة) (ومعنى قوله \*  
واذا كان صادقاً يقع العلم بمضمونها قطعاً \* واذا كان معلوم  
الصديق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم اتي به ما لم يعلم  
فيجب ان يؤل) (قوله \* كان صادقاً في ما اتي به من الاحكام \*  
ايضاً بذلك ليكرر الاوسط) (والمراد بما اتي به الاحكام التبليغية  
كما يشعر به قوله \* اتي به \* وقيل هي المبادرة من الاحكام

قائله الخبالي

اذ كلية

نسخه

المورد الخبالي

نسخه

ما لم يثبت العلم بصدقه

نسخه



(وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق ابطل دلالة المعجزة واما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من امر ذي البدين (وقوله انتم اعلم بامور دينكم (ويجب تخصيص ما اتى به بما اتى به عمدا لاسهوا على ما عليه الجمهور خلافا للاستناد ومن تبعه (والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قال \* والعلم الثابت به \* اي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم (هذا هو الظاهر (ويحتمل ان يراد والعلم الثابت بالاستدلال على ان يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلال (والمقصود به الرد على من انكر افادة النظر العلم مطلقا كالسمينة اوفي الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله عليه وسلم استدلاليا لثلا يعزى الشك في كون خبره من اسباب العلم (وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك في العلم الضروري (ولا يرد عليه ما اورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغنى عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى وانه لا اختصاص بهذا من الاستدلالات بالحاصل من خبره (فلا وجه للتخصيص والا قرب ان يقال ان مراد المصنف قربه من الضروريات في قوة اليقين وكما الثبات وكأنه اشارة الى ما يقال ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهى المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل يعارضه الوهم

فلا يصفو عن كدر هذا (واعلم انه ليس في كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الا قرب (وقوله \* فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت \* لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم (ويحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله \* والعلم الثابت به ايضا هي العلم الثابت \* علم بمعنى اخص مما سبق لانه المناسب للمقام نعم ينبغي حل قوله سابقا في الخبر المتواتر \* وهو موجب للعلم الضروري \* ايضا على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قال \* في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك \* فسر التيقن بما يلازمه والثبات بما يلازمه (ولم يقصد اخراج شيء منهما عن كونه مغنيا عن الاخر حتى يتجه ان تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات (ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يفنى عن الثبات لان الثبات يعني ذكره الموجب للتكلف والتكلف لا يفنى ولا يسمي (على ان المقصود المبالغة في افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد (وبهذا اندفع ايضا ما سبق من انه مستغن عنه بعد دعوى انه يوجب العلم الاستدلالى (وانه لا وجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى (ولا ينبغي ان في قوله في التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قال \* والا \* اي ان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما ثابتا \* لكان جهلا \* بانتفاء المطابقة \* او ظنا \* بانتفاء الجزم \* او تقليدا \* بانتفاء الثابت

لما سبق  
نسخه

رد على الخيال

م  
من الثبات  
نسخه

رد على الخيال

رد على من ان هذا  
الخيالى الكلام  
م  
نسخه



( قال مقصوده بيان فائدة قيود التعريف ) وبهذا اندفع انها  
 لانتم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت  
 لكان احد الامور الثلاثة بل جاز ان يكون شكا او وهما بانتفاء  
 الاعتقاد ( واعلم ان المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح  
 ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا  
 ذكره الشارح في شرح التلخيص ) قال \* فان قيل هذا انما  
 يكون في المتواتر فقط \* لا يخفى ان ما ذكره من الاسولة والاجوبة  
 لا دخل فيها لقوله \* والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت  
 بالضرورة في التيقن والثبت \* انما هي متعلقة بما قبله فيستحق  
 التمسك به عليه ومحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم  
 انما هو في المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقا من اسبابه  
 ( وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح  
 عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسما للخبر المتواتر ) ولو جنى  
 الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة  
 رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجبا للعلم  
 الاستدلالي ( ومحصول الجواب ان الكلام فيما علم انه خبر الرسول  
 لا خبر الرسول مطلقا وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ) ومحصول  
 الايراد الثاني ان ما علم انه خبر الرسول يفيد العلم الضروري  
 لانه اما المتواتر او المشاهد ( ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم  
 كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه ) والعلم الاستدلالي  
 بمضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوسا حتى ينفع فيه التواتر  
 او المشاهدة ( ويمكن دفع جواب الايراد الاول بان ما علم من خبر  
 الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرنا وما سمع

لا في خبر  
 نفسه

من

من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اسباب العلم بالنسبة  
 الى عامة الخلق ( وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر  
 لان تواتره انما يؤثر في العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه  
 ) ويمكن اتمام الايراد بانه كما ترك خبر الله وخبر الملائكة لانه انما يعلم  
 بخبر الرسول ينبغي ان يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر ( وله  
 ثمة فانه نظر غير بعيد هذا ) فان قلت ما وجه قوله \* او يفيد ذلك  
 ان امكن \* ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان  
 الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تدريده صلى الله عليه  
 وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر  
 والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا امر علم انه يحكم بانه  
 واجب ( وعلم الرجوب من الخبر الضمني ) قلت كانه اراد بالسماع  
 من فيه ما سمع من فيه وما في حكمه ( ونوقش في جعل حديث  
 البيئة متواترا وقيل انه حديث مشهور ) ويؤيده انه قال ابن  
 الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر عياه طلبه وحديث من  
 كذب على معتمدا فلينبؤ مقعده من النار نراه مثالا لذلك ( قال  
 \* فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ \* منع لدعوى الانحصار  
 المستند الى الاستقراء ) واثبتات لتقيضها ( والخبر بقدم زيد  
 عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز ان يكون  
 التسارع لخبر الكاذب ) ويمكن دفعه بعد تسليم افادته اليقين  
 انه بمنزلة خبر قوم يمنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل  
 منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه ( بل الدلالة العقلية اقوى من  
 الوضعية ) والجواب الذي ذكره ( اما تخصيص الخبر  
 الذي عد من اسباب العلم فحينئذ لا بد من تخصيص الاسباب

بمشاهدة تواتره منه عليه السلام  
 نسخة

المناقش والقائل هو الخيال  
 م



ايضا ( واما تخصيص الخبر الصادق الذي جعل مقسما للتواتر  
وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من اسباب  
العلم ( والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين ) وقوله \* مع قطع  
النظر عن القرائن \* تفسير لقوله \* بمجرد كونه خبرا \* والا  
فخبر الرسول لا يفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل  
( والقرائن لا يتناول الدليل وضعا او ارادة فلا يشكل بخبر الرسول  
( ويشبه ان لا يحتاج الى قوله \* بمجرد كونه خبرا \* اذ في تحقيق  
خبر يفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة  
لعامة الخلق ( الا ان يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع  
الخبر يفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا  
لا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواتر بالنسبة  
اليهم ( فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر  
عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول  
دون الخبر مع القرينة ( قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه  
ولان خبر الرسول لا ينفيك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة  
فانه لا يلزمه قرينة الانادرا ( بقى اشكال قوى وهو ان الخبر المتواتر  
ايضا لا يفيد البقين مع قطع النظر عن قرائن صدق الخبرين  
وعدم امكان تواطؤهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد الخبرين  
في اتواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون  
مقام آخر ( ويتهجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعا الى  
خبر الرسول اكونه معلوما به انه لا فرق بين خبر الرسول المعلوم  
بالتواتر او بالمشاهدة فانه يعلم من جهة او المشاهدة فينبغي يجعل  
تحت المتواتر او المحسوس ( ويمكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم

ما الفرق  
نسخه

ان يجعله  
نسخه

الاستدلال

لا استدلال راجعا الى سبب العلم الضروري فانه يمنع الحكم عليه  
ابانه بوجوب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما  
ايضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة  
والحكم عليه بانه بوجوب العلم الاستدلال ( والا وجه ان يقال  
خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما خبر به الرسول  
من امر الدين هو ما أخبره الله اما بلا واسطة او بواسطة الملك  
( واما جعل خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع  
يحكم العقل بصدق فهم لا محالة ( وفيه ان خبر اهل الاجماع  
استدلال فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بانه بوجوب العلم  
الضروري ( وما قد اجيب به من انه لا يفيد بمجرد مع قطع النظر  
عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولانه من خبر الرسول  
كما ظنه الشارح للفرق بينهما بان خبر الرسول يلزمه الدليل  
والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر لرسول حضر  
عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع ( لا يقال فليكن معنى  
قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالاته بالنظر الى الادلة  
الدالة على حجتيه وهي اخبار الرسول فلا يتجه ما ذكره الشارح  
( لانا نقول دفع الشارح مانقله لاجابة القائل ( نعم لو كان عبارته  
يعنيها ما ذكره لا يمكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة  
ما لم يعلم عبارة القائل ويحكم بان الشارح دفع ما علم من قول القائل  
ويمكن ان يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول  
علم من طريق الاجماع ( وبان الاجماع لا يفيد بالنسبة الى عامة الخلق  
بل بالنسبة الى الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته  
والعامة يقلد ونهم في ذلك وبان الاجماع انما يفيد العلم او كان

بمقتضى الحكم  
نسخه

ما أخبر به الرسول  
نسخه

وما اجيب به  
نسخه  
كما يحسبه  
نسخه



دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لا يجمع امتي على الضلالة  
 موافقا \* قال واما العقل \* عدل لقوله \* فالحواس الخ \* ولقوله  
 والخبر الصادق \* وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الا ان وقوعهما  
 في مقام التفصيل نزلتهما منزلة المصدرة باما ( ولا يبعد ان يقال  
 اما مجرد التأكيذ من غير قصد التفصيل اكد الحكم بسببية العقل  
 لان في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبنى على  
 المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر \* قال وهي قوة للنفس بها  
 يستعد للمعلوم والادراكات \* قبل جعل العقل قوة للادراكات  
 بنا في ما سبق ان العقل ليس الة غير المدرك ( واجيب بان  
 وصف الشيء لا يسمى الة في العرف ولا يسمى غيرا في الاصطلاح  
 والظاهر ان قوة الشيء لا يجب ان يغيره بالذات فليكن العقل  
 قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات وينتج ايضا  
 ان العقل لو كان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن  
 دفعه بانه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينطق عن استعداد  
 ما مادام موجودا ( والظاهر ان المراد بالاستعداد التمكن ( لاما  
 يقابل العقل ويضاده ( او يؤول به انه وقع في التلويح بان العقل  
 قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق ( وذكر الادراكات بعد العلوم  
 للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ما حقق لا يتناولها  
 ولا يتناول الظن على ما زعم الشارح ( ولا ينقض بالحواس لانها  
 ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة  
 توجب استعداد الاحساسات اذ المراد قوة الاستعداد ادراك بدونها  
 باعتبار الحصر المستفاد من تقديم النظر في قوله يستعد  
 واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولا استعداد

وان خليا  
 نسخه

بانه موجب الاستعداد  
 نسخه

للعلم

للعلم بدون العقل \* قال وهو المعنى مقولهم غريزة يتبعها العلم  
 بالضروريات عند سلامة الالات \* يعني ان مال التعريفين واحد  
 وهذا يخالف ما في التلويح ان العقل اطلقه الحكماء وغيرهم  
 على معان كثيرة ( منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك  
 الحقائق ( ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات ( الا ان  
 يقال المعنى بالعقل في كلا التعريفين واحد والمفهوم ان يخالفان  
 لاختلاف المذهبين فالسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكماء وعند  
 اهل الشرع او فطري يتبعها العلم بالضروريات من غير تأثير منه  
 بل على مقتضى جرى عادة الله تعالى ( وينتج انه ان اراد بالعلم  
 بالضروريات العلم بالقوة لا حاجة الى ذكر قوله \* عند سلامة  
 الالات \* ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها ( وان اراد العلم  
 بالفعل لا يكفي شرط سلامة الالات كما لا يخفى ( وينبغي ان يراد العلم  
 بجميع انواع الضروريات والافلا يتوقف على سلامة جميع الالات  
 قال \* وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات  
 بالمساهدة \* قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين  
 النفس والعرف واللغة على مقارنتها ( وفيه نظر لان المدرك  
 لا يسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر  
 منه مغايرة العقل المدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهر  
 مخفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهر كان او عرضا ( والمراد بالغائبات  
 مقابل المحسوسات ( والمراد بالوسائط ما يقابل المشاهدة  
 ( وتعم التعريفات والاداة والمحسوسات التي يتنزع عنها الغائبات  
 والمراد بالمساهدة اعمال الحواس لا ادراكها والا فهو ليس سبب  
 ادراك المحسوس قال \* فهو سبب للعلم ايضا صرح بذلك الخ

بمعنى ان مال  
 نسخه

قائله الخبالي  
 م



يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من اسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشانه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا يرد به انكار السمية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة (واجب بان عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا اجود) ولو جعل قوله ايضا نظرا الى قسمي الخبر اى العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن ان يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم (لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس بتصريح بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه) قالوا جده ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف (واعلم ان انكار السمية لا يختص النظريات بل يعمها وما سوى المحسوسات على ما في شرح المواقف حينئذ جعل العقل سببا في مقابلة الحس رد مذهبهم ثم اعلم ان لمكري النظر طائفة اخرى هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد) ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرد به الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته (ولك ان تجمع ل قوله \* فهو سبب للعلم بمعنى انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم ايضا فتأمل \* قال بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء \* اى تناقض نتائج الاراء (وجعله قسما للاختلاف مبنى على ارادة تناقض اراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على ما في المواقف وما ذكره بقوله \* فان قيل \* دليل السمية (قدم دليل بعض الحكماء مع تأخيرهم في الذكر لان ابطال مذهبهم لان شبهة السمية لكونها مصادرة لكثرة الاحكام البديهة اغنى عن الابطال

قوله فتأمل لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجمع العلوم والى عليهم انما يحصل باثبات الكلية كالانحفي

من شبهتهم ( ولك ان تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات ( لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار بوجوب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي التيجنين حقا والا لا يرتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للإفادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها (لانا نقول لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفادة حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا) وشبهتهم لا يتوقف على تناقض الاراء بل يكفي تناقض الاراء ( فذكر التناقض لا بخصوصه ( وذكر خصوصه لكونه اقوى ( لا يقال لا يمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال عنهم تبرع لا ينفع المناقشة فيه او تنبيه في صورة الاستدلال ( لانه يقال انهم لا ينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير البقيني فينتفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم \* قال على ان ما ذكرتم استدلالا بنظر العقل \* سببا في ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لا محصل له ( ثم هذا زياده من الشارح بأخذ ما ذكره في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر ( وكون الدليل مشتملا على اثبات ما نفاه على تقدير كونه دليلا لثني افادة النظر مطلقا ظاهرا ( واما على تقدير كونه دليلا لثني افادة النظر في الالهى فلانه يفيد ان ذات الله وصفاته لا يعلم بالدليل ( وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيد النظر وبين ما هو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه



ملا جله النظر والثاني يديهي لانه لبس النظر لاجله فاعرف ان انت  
اعلأ له فانه ربما يكتبني بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة  
فان لم ترض بذلك فعد نفسك من اهل الخسارة \* قال فان زعموا  
انه معارضة للفساد بالفساد \* لا حاجة لهم الى ذلك فان لهم  
ان يقولوا ان لا انكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادته اليقين  
والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين  
وقوله \* اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا او لا يفيد فلا يكون  
معارضة \* يرد عليه ان افادة الالتزام لا ينفي الفساد في نفسه والحجج  
الالزامية شائعة في الكتب (والقول بعدم افادته تقون) فان قلت  
القول بانه معارضة للفساد بالفساد اعتراف بفساد المعارض  
والخصم غير معترف لفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالتزام  
وايضا دليل يستلزم نقبض نتيجته كيف يصلح للالتزام (قلت  
ما يوجب كون هذا الدليل فاسدا يوجب كون دليل الخصم باطلا  
واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفساد الذي يجب ان يعترف  
بفساده بالفساد فيصلح للالتزام فكن مهتر السماع غاية ابرام الكلام  
واحكامه بما لا تجده في ما بين الانام \* قال فان قيل كون النظر  
مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف ولبس كذلك كما في  
قولنا الواحد نصف الاثنين \* لا يخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق  
بقوله لم يقع فيه خلاف (فالحق تقديمه على قوله ولبس كذلك  
(وجعله قيدا للمنفى دقة لقلب لبس فيه رقة) وتحقيق قوله  
وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر \* ان المراد يلزم اثبات  
افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر  
صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة

على معرفتها يستلزم الدور (والقول بان المقصود انه يلزم من اثبات  
هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان  
اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة  
ما تحت هذا النظر الجزئي فالمراد يلزم الدور لزوم لازمه وهو  
توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب \* قال فلنا الضروري  
قد يقع فيه خلاف \* لا خفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري  
المقابل للاستدلال انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل  
الاكتسابي فالوجه في الجواب التردد في الضروري ومنع لزوم  
عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري  
على تقدير آخر هذا (ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان  
فطريا او عارصيا) واستدلال الاثار وشهادة الاخبار لا يكفي  
الاثباتات التفاوت العارض دون انتفاوت الفطري (فان قلت  
الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر) قلت لم يرد بالاستدلال  
ما يتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الاثار على انه يصح  
ان يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالاثار  
لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهى \* قال  
والنظري قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر \* يمكن  
الجواب عنه بوجهين احدهما ان النظري قد ثبت بنظر مخصوص  
لا يعبر عنه بالنظر او يعبر عنه بالنظر ويكون بديهي لان نظرية  
قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر  
الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر (ويمكن  
درج الجوابين في تقرير الشارح بان يقال المراد بقوله \* لا يعبر  
عنه بالنظر \* انه لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان الكلية



بل لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر عنه بهذا النظر ( ولا يتجه  
ان المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظرا ) واللام يكن اقوله وليس  
ذلك بخصوصية هذا النظر \* معنى فلا بد من حمل قوله لا يعبر  
عنه بالنظر \* على عدم التعبير عن الوجه الكلي لانه مثال لاحد  
اعتبارين ادراجا فيه ( على ان المقصود قطع النظر عن كون نظر  
واقع في الاستدلال على افادة النظر نظرا ) وهناك لو خط النظر  
الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر ( وهناك جواب آخر  
وهو اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة نظر  
صحيح العلم وتلك الافادة لا تتوقف على هذه الكلية حتى يدور  
بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولا يتوقف عليه  
المطلوب في شرح المواقف ( فان قيل هذه الشبهة انما تدل على  
امتناع العلم بكون النظر مفيدا لاعتناء صدقه لجواز ان يكون  
صادقا في نفسه مع امتناع العلم به ( قلنا المدعى عندنا هو ان هذه  
القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترب على العلم  
بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء  
صدقها او بانتفاء العلم هذا ( ولا يخفى ان محصل الجواب اخراج  
منكر افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك بعيد جدا لاسباعده  
البيان اصلا ) ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقص الاجمالي  
لدليل مثبت افادة النظر بانه لو تم بجميع مقدماته لتحقق الدور  
( واما بيان ان المدعى ليس ضروريا فلدفع ما عسى ان يقال  
الدعوى بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولا يجدي فيه  
النقض ( او نقول محصل الشبهة ان المدعى بما يمتنع العلم به \* قال  
فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم \* اشارة الى ان

فلو كان الدليل بجميع مقدماته  
صحيحا للزوم العلم به بما يمتنع  
للعلم به نسخه

الدعوى

الدعوى كلية كما حققها الامدى لاهمالة كاز عم الامام فانها  
قليلة الجدوى \* قال وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا ياتي  
بهذا الكتاب \* لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ ابو علي ابن سينا  
في دفع دور اورده الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير على السكل الاول  
او الى ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به  
فاللزام استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلال فيه او الى  
ما زيفه به في شرح المقاصد \* قال وما ثبت منه اي من العلم الثابت  
بالعقل \* جعل ضمير منه الى العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية  
وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتداء ثبته اصفي اي ما ثبت من  
اجل العقل دون الخبر والحس \* بالبديهة اي باول التوجه من غير  
احتياج الى الفكر فهو ضروري \* ولم يدخل فيه الحسني  
وما حصل بالخبر وما حصل بالحس والتجربة فان كل ذلك  
بما يتعلق بما سوى العقل من الحس او الخبر فهو خارج من المقسم  
فن قال الاولى من غير حاجة الى سبب لثلاثتهم تعريف الاكتسابي  
فقد قصر نظره ( ولا يتجه هذه الامور على تعريف الضروري  
ولا يحتاج الى ان يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة  
من غير احتياج الى سبب ( نعم بقي قضايا قياساتها معها فانه ليس  
بضروري بمعنى الاولى ( ولا يبعد ان يقال قضايا قياساتها معها  
ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد  
بالضروري الاول كما يوهمه بعض العبارات ( بقي ان الضروري  
والاكتسابي لا يخصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ( ويمكن  
ان يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ( ويكون  
قوله \* وما ثبت بالاستدلال \* بمعنى ما ثبت بالاستدلال مثلا



بان يكون ذكر الاستدلال لا بخصوصه ( ولا بد على توجيه الشارح  
ايضا من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور  
النظري ( وجعل المصنف منكرا لجران الكسب في التصور  
بعيد عن الاعتبار \* قال كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه \*  
الكل مجموعي بقرينة الاضافة الى المعرفة فان الافراد لا يضاف  
الا الى التكررة ( ولذا قيل كل الرمان ما كؤل صادق بخلاف كل رمان  
ما كؤل ( والشيء عبارة عن نفس الكل ( وحله على نفس الجزء  
بأبي عنه قوله من جزئه اذا الظاهر حينئذ منه او من الشيء ( والحكم  
لا يتم الا في كل وجزء لهما مقدار ( ولو جعل كل المحكوم به ازيد  
لعم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بماله مقدار اذ ماله مقدار  
اذا اخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس اعظم من جزئه ( وكذلك  
الجسم على القول بالتركيب من الهيولى والصورة فان الجسم  
لبس اعظم من الصورة اذ لبس الجسم على القول بالتركيب مقدار  
سوى مقدار الصورة ( بل لا بد ان يراد كل ملتئم من اجزاء لكل منها  
مقدار لكنه بشكل الجسم على القول بتركيبه من اجزاء لا يتجزى  
فانه اعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار \* قال فانه بعد تصور  
معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء \* فيه انه يتوقف  
على تصور الشيء فكيف لا يتوقف على شيء ( الا ان يقال المراد  
بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه ( وكذا الكلام  
في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه ( وبعد فيه انه لا بد  
من تصور معنى من وان القضية لو كانت كلية لا بد من تصور السور  
والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت هائلة لا بد  
من تصور الافراد والاتصاف لا يقال لا بد من ضمير في المحمول

ومن

ومن ملاحظته ( لانه امر اعتبره المحويون ( وبمعزل عن اعتبار  
العقلاء ( واما حديث انه لا بد من تصور النسبة ايضا فمشهور  
( وتكلف الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض به ظهور  
( قال \* ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل فهو  
لم يتصور معنى الكل والجزء \* يريد انه قد يتورم الجزء فيصير اعظم  
من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان انسب ( ولعله  
اراد القائل ان الوهم يزاحم العقل في هذا التصديق بالقاء ان  
جزء الانسان قد يكون اعظم فيحتاج العقل في قوله \* التصديق به  
الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاج فلا يكون اوليا  
والا فكيف يتصور عاقل يزعم هذا ( واما ان منشأ الزعم عدم  
تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء  
( ولا يتجه ) انه يكفي عدم تصور واحد منهما ولا يجب عدم تصور  
شيء منهما ( لانه لا يمكن تصور احدهما بدون الاخر على ان الحمل  
العبارة على عدم تصور واحد منهما مسانغا ( والظاهر انه اراد  
المغالطة فان جزء الانسان يكون اعظم من كل في وقت ما فوضع  
كله في وقت ما موضع كله في زمان اعظم الجزء \* قال كما اذا راى  
نارا فعلم ان لهما دخانا \* لا معنى لكون الدخان للنار الا كونه  
معلولا له وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية  
والمعلولية ( فالصواب فعلم وجود النار ( وكذا قوله \* كما اذا راى  
دخانا فعلم انه له نارا \* على ما في بعض النسخ ( والصحيح نسخة فعلم  
ان هناك نارا فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعد رؤية الدخان  
ولا الى تقييد رؤية النار بعدم رؤية الدخان والالم يكن هناك علم  
استدلالي لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور

وان لم يكن  
نسخه



مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار  
 ( وهذه لا توجد مع رؤية النار \* قال وهو مباشرة الاسباب  
 بالاختيار كصرف العقل \* يراد به جعل العقل متوجها الى ما  
 قصد العلم به فارغا عن الغير ) فقله \* والنظر في المقدمات \* ليس  
 عطف تفسير كما توهم ( بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى  
 صرف العقل كالاصفاء وتقلب الحدقة ) وصرف العقل نصريح  
 بما علم ضمنا ) والا فهو لا يكون الا بالاختيار يرشدك اليه قوله \* فيما بعد  
 وهو مباشرة الاسباب \* والاظهر ان التقييد بالاختيار مشترك  
 بين الكل ) ووربما يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار  
 مراد فيما بعد ترك الاعتماد على معرفته سابقا يقال اراد مباشرة الاسباب  
 في الجملة بالاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مباشرة البعض بلا  
 واسطة اختيار ) وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط  
 مباشرة جميع الاسباب بالاختيار ( ومن ههنا جعل جميع الحسابات  
 ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبيا ويمكن  
 ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود اسباب في الحسابات لا يعرف  
 متى حصلت وكيف حصلت كما ادعاه صاحب المواقف قول بلا  
 دليل بل اخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهي بالانكار  
 احق من الحواس الباطنة فالقول بها لا يوافق مسلك المتكلمين  
 على ان الحكم بان في الحس امورا لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت  
 دون النظرى تحكم ) بلى انه قال صاحب المواقف ان النظرى  
 يلزم الكسبي بالاتفاق وكون النظرى اخص انما هو بحسب المفهوم  
 بناء على جواز طريق اختياري سوى النظر ( واما بحسب الواقع  
 فلا طريق اختياري سوى النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين

والتصفية

فان ذلك كاف  
 نسجه

والتصفية فلما نفي لها طاقة البشر ( والحس لا يكفي في الحسابات  
 على ما عرفت ) فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب فلا يتم ما ذكره  
 الشارح وينهدم بالكلية \* قال وقد يقال في معقولة الاستدلال \*  
 يعني لا بخصوصه بل لكونه نظريا اذ الضروري بهذا المعنى قابل  
 للنظرى لا بخصوص الاستدلال \* قال فمن ههنا جعل بعضهم  
 العلم الحاصل بالحواس اكنسيا \* يمكن ان يكون مبنى الجعل  
 اكنسيا انكار امور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى  
 جعله ضروريا الاعتراف بها ( وان يكون المبنى الاكفاء بالاختيار  
 في بعض الاسباب وعدمه والزام الاختيار في الجميع \* قال فظهر  
 ان لا تناقض في كلام صاحب البداية \* قبل وجه التناقض انه  
 جعل ما ينظر العقل من قسم الاكنسيا ثم قسمه الى الضروري  
 فجعل بعضه ضروريا فجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا  
 وبعضه ليس ضروريا ) واستبعد توهم التناقض بان قسم  
 الاكنسائي ما بمباشرة النظر او المنقسم الى الضروري الحاصل  
 بنظر العقل والثاني اعم من الاول ( ويبعده ايضا انه لما فسر  
 الضروري في الموضوعين بمعنىين لم يبق للتناقض مجال ) فنقول  
 وجه التناقض تفسير الضروري بمفهوميين متخالفين يقتضي  
 احدهما سلب الضرورية عن بعض ما اوجب الاخر ضروريته  
 ولا دفع له سوى ما ذكره الشارح من ان للضروري معنيين هذا  
 والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلال للعلم بمعنى اليقين  
 لا العلم مطلقا البقاء التصور النظرى واسطة ( الا ان يراد بالاستدلال  
 الاستدلال ونحوه تأمل ) والمراد باول النظر ما فسر قوله  
 من غير تفكر \* فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات

القائل والمستبعد المولى الخيال



ولا يقدح في التقسيم \* قال والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض \* وقد يزاد من الخبر ليخرج الوسوسة ويمكن ان يقال استغنى عنه لان الالفاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء (فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه لبس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان (وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعنى الاعلام وهو الاعم يكون سببا عند اهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق \* قال حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة \* فيه ان المحصول سبب العلم لعامة الخلق وهو لبس بسبب كذلك اتفاقا (فان اريد نفي السببية مطلقا لا يصح اذ لا شبهة فيها ولو اريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده باهل الحق اذ لا مدعى لعموم سببية (والاولى انه يراد نفي سببية مطلقا اذ الكلام في الاسباب الظاهرة العادية والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل (قال \* الا انه حاول التنبيه على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد \* واكد هذا التنبيه بان زاد في مفعوله الباء الذي يزداد في مفعول العلم (وفيه انه قد يخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل (وقد يخص بالثاني من ادراكين تحلل بينهما جهل \* قال الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له \* يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع او لا فتنه بادراج الصحة على ان نفي السببية لبس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك (وكان من وقع في جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام

قد يخص  
نسخه

وعلى

(وعلى هذا ينبغي نفي سببية الزوايا بالعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت بارؤيا (وقوله \* ويصلح للالزام على الغير \* الاولى او يصلح لان احد التقيدين كاف (وكلمة قد في قوله \* قد يحصل به العلم \* للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق (وفي كون التواتر صلاحا للالزام على الغير نظرا لان مصداقه العلم وللغير ان يقول لم يحصل في العلم من خبر هذا العدد (نعم من شرط عددا خاصا يصلح عنده لالزام الغير (والعرض بخبر الواحد العدل مما لا حاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن (والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المتقيد له فانه يفيد الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال (وقوله \* فكأنه اراد بالعلم ما لا يشتملها \* يعني كانه اراد بالعلم صفة يوجب تفسيره لا يحتمل النقيض لصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ما حقق سابقا في مقام تعريف العلم (وانما قال \* كان \* لاحتمال ان يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها (فن قال كلمة كان غير مرضية كانه غفل (وقوله \* والا فلا وجه \* يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافي قوله كان \* قال فالعلم \* تفريع على ثبوت حقايق الاشياء وتحقيق العلم بها (وكون العقل بالنظر في الدليل سببا للعلم اذ لو اتى احدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه (وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث (الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما فلا يصح استثناء الله تعالى عنه وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف لان التعريف المفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى (الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول الاشخاص



ولا يقال لزيد عالم (ولو كان المراد الجنس على ما حقق لم يصح  
استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس) ويمكن اختيار  
الشيء الاول (وحمل قوله \* من الموجودات \* على معنى  
من اجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص) ولكنه يكتفى  
في التعريف حينئذ جنس من الموجودات (وفي ذكر ما  
سوى الله تعالى اطالة) الثالث ما قيل ان قوله بما يعلم به الصانع  
ضايغ لافادة فيه (واجيب عنه بانه زيد على التعريف اشارة  
الى وجه التسمية) والاحسن ان يقال العالم اسم لاجناس  
الموجودات لا مطلقا بل من حيث انها يعلم بها الصانع (وان يقال  
هو لخراج الصفات من غير حاجة الى الابتداء على ان الصفة  
ليس غير الذات) ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير  
حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء (ولاخراج جميع  
الصفات والممكنات لانها غير الذات لانها ليست بصفات  
ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع اجزائه محدث) وسنظلم  
على ان في اعتباره في مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث (وكفى  
ذلك داعيا الى ذكره في مفهومه) الرابع ان العالم كما يصدق  
على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس  
من حيث المجموع وهذا الفرد ايضا متعدد على سبيل التبديل  
اذ جميع ما سوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود  
(والمصنف اراد هذا الفرد لقرينة قوله \* بجميع اجزائه  
محدث \* وانما خص الارادة به ليستغنى في الاستدلال عن ابطال  
النس ويثبت وجود الله تعالى سواء كان النس باطلا او لا  
(وليرد به على الحكيم قدم بعض العالم) قال \* يقال عالم الاجسام

القائل والمجيب  
المولى الخبالي

م

ويرد  
نسخه

وعالم

وعالم الاعراض \* تنبيه على تخصيص العلم بالاجناس وعلى  
تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيره دفعا لتوهم ما رجحه  
الكشاف من كونه امما لذوى العلم من الملك والجن والانس  
لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب  
(ولو كان عالم الاعيان لكان انفس بقوله \* عالم الاعراض \*  
ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة ايضا لكان  
اولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى  
عرفهم) على انه لا يظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (وقوله  
\* فيخرج صفات الله تعالى \* يعنى به عند الاشاعرة لانها غير  
الذات عند المعتزلة) وخروجها موقوف على ذكر قوله \* من  
الموجودات \* اذ لا وجود للصفات عندهم (ومما ينبغي ان ينبه  
عليه ان خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف  
من غير حاجة الى التمسك بانها ليست غير الذات وانما الحاجة  
لاخراج جنس الصفة) قال \* من السموات وما فيها والارض  
وما عليها \* لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع  
السموات وافراد الارض (وما فيها وما عليها تفنن) ولم يقصد  
استيفاء الاجزاء في التفصيل (بل فصل البعض وترك البعض  
اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي) فلا يرد انه اتى اعراض  
السموات والارض (ولا يجاب بدخول اعراض السموات في قوله  
وما فيها لان في اما ان يكون بمعنى يخص موضوع العرض واما  
ان يكون بمعنى يخص المكان) والجمع بين المعنيين لا يصح) قال  
\* اى يخرج من عدم الى الوجود \* للحدوث تفسيران (احدهما  
الخروج من عدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للوجود

موضع العرض  
نسخه



(وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود) فالانسب بحمل الحدث على العالم حله على المعنى الاول (فلذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بانه كان معدوما فوجد اشارته الى ان المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازي والا فالعدم ليس محلا ولا الوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود (والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الى الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه) قال \* وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة \* يريد قد منها بصورها الجسمية بنوعها بمعنى انها لم تخل قط عن صورة جسمية (والصورة الجسمية هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها اذلا وايدا (واما الصور النوعية فتدبئة بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسمها بل لا بد ان يكون معها واحد منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كما يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراد الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بغير الكون والفساد (ولا امتناع ايضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلانهاية (واذا عرفت هذا ظهر لك اختلال ما في بعض الخواشي في هذا المقام من ان المشهور ان الصور النوعية

والى انه  
نسخه

افراد  
نسخه

انواعها  
نسخه

العنصرية

العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن بشكل بقاء صور الاسطوانات الموجودة بالذات في امرجة المواليد القديمة بالنوع فكان الشارح مال الى هذا او اراد النوع الاضافي هذا على انه لا اشكال بقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد (وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما ينفع لو كان للصورة النوعية جنس تحت جنس (ومما ينبغي ما قيل انه اراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع (ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى ايضا) قال \* لانه \* اى جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته (والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يعم بذاته (والا لم يكن العرض الشخصي عرضا (وهذا التردد دليل الحصر (وقوله \* وكل منهما حادث \* كبرى لقول المصنف \* اذ هو اعيان واعراض \* فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث (ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم (فينبغي ان يؤل بانه اريد ان كل جزء للعالم اما عين او عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث (وقوله \* ان قام بذاته فهو عين \* يصدق على المركب من عين وعرض قائم به (ولو التزم كونه عينا لاخل في حصر العين للمركب في الجسم (وله تمة سيأتي (ويريد بقوله \* ولم يتعرض له المصنف \* انه



لم يتعرض للبيان (لا انه لم يتعرض للمبين لان المبين كبرى مطوية  
 فيكون مما تعرض له (وكون المختصر مقصورا مع المسائل  
 يكذبه (قوله \* اذ هو اعيان واعراض \* الا ان يجعل القصر  
 ادعائيا لاحاق النادر بالمعدوم (والقصر الادعائي يكفي في بيان  
 عدم لياقة التعرض له (وقوله \* دون الدلائل \* يفيد نفي  
 القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لهما (قال \*  
 فالاعيان ما اى ممكن \* نيه بافراد الممكن على ان التعريف  
 انما هو للمفهوم لا للأفراد فالاعيان جرد عن الافراد وتقل  
 بارادة التعريف من الجمعية الى الافراد وجعل ما عبارة عن  
 الممكن ليخرج الواجب (اما كون الاعيان قسما من العالم فلا يصح  
 قرينة على جعل ما عبارة عن الممكن لان الممكن اعم من العالم  
 لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعل ما  
 عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم (ولك  
 ان تجعله عبارة عن المحدث بقرينة سبق ان العالم بجميع اجزائه  
 محدث (واياك وان تقول لاحاجة الى تقييد ما لخراج الواجب  
 عن التعريف لان القيام بذاته بمعنى ذكره على رأى المتكلمين  
 يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد اسناده  
 الى الممكن او الحادث او جزء العالم (ولهذا قال الشارح ومعنى  
 قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته (وفيه ما فيه (قبل تعريف  
 العين بصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير  
 والمشهور انه ليس بعين هذا (وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه  
 تحيزات اجزائه وبعضها تابع لتحيز شئ آخر وبعضه ليس  
 بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولا غير تابع (على ان معنى التعريف

الى الافرادية  
نسخه

قائله الخيالى  
م

ان

ان العين نوع واحد من الممكن وهذا من اجتماع القسمين  
 (قال \* ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان تحيز بنفسه الخ \*  
 المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه (ومعنى  
 التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات  
 بانه هنا او هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ آخر حتى  
 يرد تحيز العين الكل بان تحيزه تابع ومعلول التحيزات الاجزاء  
 كما ان الكل معلول الاجزاء (ولعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة  
 في تعريف القيام ليخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا  
 عن اطلاق العرض عليها (ولم يحتزوا عن خروج صفات  
 المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود  
 مجرد حادث (واما المناخرون منهم القائلون بتجرد النفس فيشكل  
 تعريف العين عندهم بعين المجرد (وكذا تعريف العرض يشكل  
 بخروج اعراضه (ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة  
 في تعريف العرض لانهم لا يعترفون بها (قال \* اى محله الذى  
 يقومه \* الملايم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره ان تفسير  
 الموضوع بالمتبوع في التحيز (واما قيد الذى يقومه في تعريفهم  
 للموضوع لخراج الهبولى عن تعريف الموضوع على رأى  
 الحكماء (وعلى طريق المتكلمين لا يصح ان يكون لخراج الهبولى  
 لانهم لا يعترفون به فهو لخراج الممكن (قال \* ومعنى وجود  
 العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في  
 الموضوع \* قد وقعت في ما ينهم ان معنى وجود العرض في كذا  
 ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع (وقسرت بان معناها  
 عدم تمايز الوجودين في الاشارة الحسية ومعنى عينية الوجودين

حتى يرد عليه  
نسخه

المفسر السيد الشريف  
م



العينية في الإشارة الحسية ( والسارح جعل الاتحاد حقيقة قياسية  
(ورد بانه يصح انه وجد العرض فقام بالحل فصحة تخال القاء  
تشهد بالمغايرة (وبان امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان  
ثبوتة لغيره هذا ( ويتجه ايضا انه لو كان وجود العرض مجرد  
القيام بالغير لكان كل امر اعتباري قام بالغير عرضا (واما قوله  
\* ولمذا يمنع الانتقال عنه \* ففيه ان امتناع الانتقال لانه  
قائم بالحل فلو انتقل فاما ان يقومه المحل الاخر فيلزم تحصيل  
الحاصل واما ان لا يقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه  
ولان تشخصه بالحل (قال \* بخلاف وجود الجسم في الحيز \*  
قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند  
القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من  
مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه الممكن كالارض للسري  
والاعتماد عندهم ما يسمى الحكيم ميلا (واما الحيز فهو الفراغ  
المتوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل  
الكوز للماء (واما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح  
الداخلي من الخاوي الماس للسطح الظاهر للمحوى (قال \* وعند  
الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته \* لم يقل معنى قيامه بذاته كما  
قال في تعيين المعنى عند المنكلمين اشارة الى ان معناه عندهم  
قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المنكلمين  
فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته  
(قال \* ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به الخ \* المراد  
بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق او بالتركيب  
(ويرد الصورة فانه يصح ان يصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة

(الا ان يراد ما يجبر بالباء في قوله \* اختصاصه به \* المحل  
المقوم لا الشيء وهو يعبد (قال \* وهو اي ماله قيام بذاته من  
العالم \* اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظرا  
الى انه مذكور في المعنى (واشار فيه الى توجيه آخر للكلمة ما  
في تعريف الاعيان سوى ما ذكره وهو جعله عبادة عن جزء  
من العالم (والمراد بالجزء في قوله \* اما مركب من جزئين \*  
الجزء الذي لا يتجزى (ويناقش في قوله \* وهو الجسم \*  
بانه يحتمل العين المركب المركب من مجردين فلا ينحصر في الجسم كما  
ان غير المركب يحتمل المجرد فلا ينحصر في الجوهر (فكان المناسب  
وهو كالجسم كقابل في غير المركب كالجوهر (واعترض بان اعتراف  
كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقا للالتفات  
اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف (اعلم ان  
الجسم عند الاشاعرة هو التحيز القابل للقسمة ولا في جهة  
واحدة (وعند المعتزلة هو المثالف المنقسم الى الجهات الثلاث  
(فقال الجبائي لا بد لتلك القسمة من ثمانية اجزاء (وقال العلاف  
من ستة (وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي اربعة اجزاء  
(واما القائل بانه يكفي ثلاثة اجزاء فلم نعتز عليه (قال \* ولبس  
هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح \* هذا لا يخالف قول  
المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة (لانه فرق بين اللغة  
والاصطلاح (لان مراده بالاصطلاح اعم بل لان مراد المواقف  
ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له  
في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم (ومراده ان النزاع  
لبس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات



مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ما هو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين او معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتى يتصور تحققه بثلاثة اجزاء (او يشترط التقاطع كذلك) وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن ان يتحقق باقل من ثمانية اجزاء اولا (قال \* بانه يقال لاحد الجسمين \* يعني المتساويين \* اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الاخر فلولوا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية \* الملازمة ثم لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان امرا حاصلًا بمجرد التركيب او مشروطًا بعدة اجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحقيقها تحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فيزيد الجسمية (على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدرا محسوسا معتبرا في نظر اللغة) قال \* والكلام في الجسم الذي هو اسم لصفة \* فيه انه لافائدة في قوله الذي هو اسم لصفة لانه ليس الجسم الاسما (وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية مرعبة في اللفاظ المنقولة) فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (قال \* يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا \* لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى كان المناسب

تفسير

تفسير الجزء الذي لا يتجزى (وتوضيحه لا تفسير آخر للجوهر) (الا ان يقال نبه على ان تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزى تفسير بالمبهم المحتاج الى التفسير وتطويل المسافة) (قال اولي تفسير الجوهر بهذا التقسيم) (او يقال حل قول المتن \* وهو الجزء الذي لا يتجزى \* على بيان اسم آخر للجوهر) (والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشايح وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله \* لافعلا \* المفصلة في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في المنقسم) (والقسمة بالكسر وهي ما يقابلها) (وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بان الوهمية ما يفرضه الوهم جزئيا) (والفرضية ما يفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه) (ثم كل من الوهمية والخارجية اما مجرد الفرض من غير سبب حامل عليه) (او يكون سبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اى متقررين في محلتهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق) (او غير قارين اى غير متقررين في محلتهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرهما كما ستبين او محاذاتين) (وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه) (ثم الفرض اما بمعنى التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمنع تقدير شيء واما بمعنى التجويز كما فسره في تعريف الكلّي والجزئي) (قال \* لم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود المنع \* او تنبيهها على وروده) (يقال لا وجه للاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله \* وهو الجسم \* مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين



او من ماري ومجرد (ويجيب بان هذا المنع اقوى لانه يستند  
الى ما اثبتته جمع من العقلاء ( بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه  
يستند الى مجرد احتمال عقلي ( ويرد ان قوله \* كالجوهر \*  
ايضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه ( الا ان يقال  
ابرزه في صورة المثال الذي لامناقشة فيه للمحصلين ( بقي انه  
لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجمع  
اجزائه ويثبت المحدث الواجب فلامعنى لترك الدعوى مخافة  
ورود المنع ( وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم  
في الاعيان والاعراض اذا العين ما يتخير بنفسه والعرض ما يتخير  
تابع لتخير الغير ( ولم يحتز عنه فاما الموجب للاحتراز هنا ( قال  
\* بل لا بد من ابطال الهبولى والصورة والعقول والنفوس  
المجردة \* فيه انه لا ينافى ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر  
العين الغير المركب في الجوهر اذا العين هو التخيير بالاصالة وليست  
العقول والنفوس متخيرات ( قال \* وعند الفلاسفة لا وجود  
لجواهر الفرد \* بل لا يمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال  
ثبوت الهبولى والصورة ( وفي قوله \* واقوى ادلة اثبات الجزء \*  
تعريض بالامام الرازي حيث حكم بان اقواها الاستدلال بالحركة  
وتضييق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جليلة الحال ( والسطح  
مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه ( وكذا قيد الخط بالمستقيم  
لانه اللازم ( وكأنه ترك الشارح لان مطلق الخط ينافى الكرة  
وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق  
الخط ( فن اصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا  
بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل ( وقد ترك الشارح

المصلح هو الخبالي

لوماسه  
نسخه

بعضا من هذا الدليل وهو انه لوماسه باكثر من جزئين لكان  
فيها سطح لان التماس بالجزئين لازم لاحتمالة فوجود الخط لازم  
البنية فلا حاجة الى حديث السطح ( ولقائل ان يمنع امكان  
وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوي لانه يستلزم ثبوت  
الجزء والجزء محال ( واورد منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية  
ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ( ودفعت  
( والمقام لا يحتمله ( قال \* واشهرها عند المشايخ وجهان \*  
فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين اشهر الوجوه فاعرفه  
( قال \* لم يكن الخردلة اصغر من الجبل \* وللزم تسلسلات  
غير متناهية في كل جسم ( ولك ان تبطل انقسام العين لا الى  
نهاية ببرهان التطبيق ( قال \* وذلك انما يتصور في المتناهية \*  
وذلك لانه اذا كان غير متناه اكثر من غير متناه فبطل عدم  
تناهيهما ببرهان التطبيق ( وبهذا اندفع ما يقال ان العقل جازم  
بان جميع مراتب الاعداد اكثر من ما بعد العشرة منها وكذلك  
معلومات الله تعالى اكثر من مقدوراته ( نعم لو توقس في جريان  
التطبيق في امثالها لكان له وجه ( قال \* والكل ضعيف \*  
فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض ذلك الحجج وان كان يمكن  
عنه الجواب جدلا ففيه للنصف اقناع وطمانية باطن ( ولو جعل  
اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد ابلغ ( قال \* واما الاول  
فلانه انما يدل على ثبوت النقطة \* فان قلت انه كما لاخط في  
الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير  
متناه والنقطة نهاية الخط ( قلت كما لانقطة فيها لاجزاء لا يتجزى  
فيها ( فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه

تبطل عدم  
قائله الخبالي



لمنع بانه لا يلزم منه الا وجود النقطة القائمة بالكرة لا وجود  
الجزء فلا توجبه ليراد انه لا نقطة في الكرة عند الحكيم (ولاحاجة  
في دفعه الى ان النقطة يكون نهاية السطح الخروطي عندهم  
على انه لا ينفع في دفعه انه لا نقطة في الكرة عندهم وقوله وهو  
لا يستلزم ثبوت الجزء الخ رد لاستدلال المتكلمين على اثبات  
الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد واما  
عرض فلا بد له من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر  
(قال \* وليس فيها اجتماع اجزاء \* منع لكون اجتماع اجزاء  
الجسم لالذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق  
وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل  
انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين (قوله \* لان  
الجزء الذي تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى  
عليه دفعا للجزء \* قلنا امكن افتراقه وهما وفرضا وهذا الامكان  
لا يوجب الدخول تحت القدرة (وبهذا اندفع ان حاصل الوجه  
الثاني ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله ان يوجد الافتراقات  
الممكنة ولو غير متناهية فيثبت كل مفترق واحد جزء لا يتجزى  
اذ لو امكن تجزيه لم يوجد الافتراقات الممكنة هف (ولا يجاب  
هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا (كيف وامكان التجزي  
فرضا وهما لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر  
(ويمكن دفع الوجه الاول بان الانقسامات غير متناهية عندهم  
بمعنى ان العقل لا يقف في القسمة الى حد لا يكون بعده قسمة  
لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر  
والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقتلها (ودفع الثاني بان

الانقسامات

الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى اجزاء منقسمة اذ لا يمكن  
تأليف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات  
الممكنة لم يكن الاقسام الامورا قابلة للقسمة (واما اورد على  
الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لا على وجوده والمدعى  
هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا امكن الجزء اخرج الهبولى من  
حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود ارجح الممكنين  
لا محالة (قال \* واما ادلة النفي ايضا فلا يخلو عن ضعف \*  
فيه اشارة الى ان ادلة النفي اقوى فتفطن (وكفاك شاهدا على  
قوة النفي انه لا يقدر العقل على تعقل ذى حجم تركيب من امور  
لا حجم لشيء منها (ويجبه على قوله \* ولهذا مال الامام الرازى  
في هذه المسئلة الى التوقف \* ان ضعف ادلة الاثبات وعدم  
خلو ادلة النفي عن ضعف لا يوجب التوقف لان ما قل ضعفه  
يرجع (ولك ان تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا  
ميل عن الطريق المستقيم (قال \* فان قيل هل لهذا الخلاف  
ثمرة \* فيه لطافة من وجهين (احدهما ما لا يخفى على من له  
ادنى فطانة (وثانيهما ان شجرة الخلاف مشتهرة بالضعف  
وعدم الصلابة فالتعير به عما فيه ضعف لطيف (وفي قوله  
\* قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد \* دون قوله \* فيه نجاة \*  
التنبية على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء (ولا يخفى ان ظلمات  
الفلاسفة في اثبات الهبولى القديمة الابدية (فلو اثبت حادثا  
بعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة (فنع قدمها اهون من اثبات  
الجزء ونوقش في ابتداء دوام حركة السموات والارض على اصل  
هندسى كما يشهد به بيانهم دوامها (قال \* ما لا يقوم بذاته بل بغير



(فيه خلل لان بل لا يجاب ما نفي عن المتبوع للتابع  
والثابت للتابع تبعية العرض له في التحيز والنفي عن المتبوع  
لبس له تبعية العرض لان القيام بذاته لبس معناه التبعية في  
التحيز للذات فتأمل (وقوله \* او مختصا به اختصاص الناعت  
والمنعوت \* اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكميم  
(ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب  
الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقو به  
فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام (ولعل  
من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل اراد به  
استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف التواتر قوم  
لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطؤهم على  
الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قال \* قيل  
هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله \* نبه بقوله قيل  
على ضعف هذا القول (اما لما قيل ان ما في تعريف العرض  
عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم يدخل الصفات في التعريف  
حتى يخرج بقوله \* ويحدث الخ \* واما لما يمكن ان يقال انها  
لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم  
القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكميم  
لانه لا وجود للصفات عندهم اوانه لا يصح التعريف حيث  
على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات  
فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكميم اوانه يكفي لخراج  
صفات الله تعالى \* ويحدث \* ولا حاجة الى قوله \* في الاجسام  
والجواهر \* اوانه حيثئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض

قائله الخيال

م

ضايحا

ضايحا (فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف  
شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكميم ولا يصح هذا  
الحكم لان عرض المجرد يكون قديما ولبس في الجسم والجواهر  
(قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد  
الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة (ولا يبعد  
ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم  
بالجواهر ايضا (او بيان ان العرض لا يقوم بالعرض (اورد من  
جوز قيام العرض بذاته وحدوثها لافي محل (قال \* كالاوان \*  
قدمها اهتماما بشانه لانكار القدماء وجودها (وجمعها مع  
الاكوان مع انها انسب بالطعوم والروائح لتناسبها لفظا وخطا  
(قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواني الالوان  
بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواني الوان بسائط  
من غير تركيب وان يحصل بالتركيب ايضا (قال \* والاكوان  
هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون \* وجه الحصر  
ان حصول الجوهر في الخير اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر  
آخر اولا الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر ان كان  
مسبوقا بحصوله في ذلك الخير فسكون وان كان مسبوقا بحصوله  
في خير آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الخير  
بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه  
وبين ذلك الاخر جوهر ثالث فهو الافتراق والافهو الاجتماع  
(وانما قلنا بان كان التخلل دون وقوعه بجواز ان يكون بينهما  
خلاء اى مكان خال عن التحيز عند المتكلمين كذا في شرح  
المواقف (واورد عليه الحصول في الخير في آن الحدوث فانه



خارج عن الحركة والسكون وان العرض ايضا متخير فخصوله في الخبر لا يخلو عن الامرين فيلزم التس وقيام العرض بالعرض (وفيه ان حصول العرض في الخبر بالعرض لا بالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التس وقيام العرض بالعرض (ويرد ايضا ان اجتماع الهواء لشيء يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث يجاوز تكاثف الهواء بعد تحلله (ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير احدهما عن حاله او يقال الهواء المتكاثف لم يبق في حيرة بل صار حيرة بعض حيرة (قال \* وانواعها تسعة \* اى اصول انواعها بقرينة قوله \* ويتركب منها انواع لا تحصى \* والعفوض يقبض باطن اللسان وظاهرها معا والقسايب يقبض ظاهرها فقط وهو في عدم الملازمة دون العفوضة وفوق المحووضة (والنفاضة هو طعم اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قال \* وانواعها كثيرة \* وقال الشارح في شرحه للنخب لا حصر لانواع الروائح ولا اسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة او مثنة او من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك او الى ما يقارنها كرائحة الحلاوة (قال \* والاطهر ان ماعدا الاكوان الاربعة لا تعرض الا الاجسام \* اى ماعدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق (او مطلقا على ما هو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم ايضا لماعداها (قيل هذا ينافي ما في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الخواص الخمس لا يحتاج الى اكثر

قائله الخيال

من

من جوهر واحد عند المتكلمين هذا (ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان \* قال فنقول الكل حادث \* اى كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع اجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع اجزائه (او كل جوهر وجسم وعرض حادث (والاول اظهر من السابق واللاحق \* قال وبعضها بالدليل وهو طريان العدم \* يمكن معرفة ما يحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة اخرى الا انه اراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين (ولا يخفى ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع افراد نوعه بالمشاهدة بل لا بد من الاستدلال على حدوث ما لم يشاهد من افراد (فبهذا الاعتبار ايضا يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل (ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانه لا احتياجه الى ذات يقوم به قال \* والمستند الى الموجب القديم قديم \* ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض (بل المقصود ان القديم لا يندم (فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لا يندم (فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر وهو تكلف (ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الى القديم بالايجاب (والحكيم يستند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية (ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة استعدادات برهان التطبيق (والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق في سلسلة لا يجمع اجزاؤها (وقد يقال

قائله الخيال

م



يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط  
عدمى كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند  
لزوال شرطه لالزوال عنه (ويجيب بان عدم الازلي اما ان يستند  
بالازوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما ان يستند  
بامور زائلة غير متناهية اما وجودية او عدمية فيلزم وجود امور  
غير متناهية لان زوال كل عدم محقق وجود ( وفيه او كانت  
عدمات الحوادث للزم من زوال كل عدمى وجود اما او كانت  
اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفاء وجودها \* قال واما الاعيان  
لا ينفى ان بعض الاعيان ايضا يعرف حدوثه بالمشاهدة ( ولو قال  
في بيان المقدمة الاولى فلانها لا يخلوا عن الحركة وما يقابلها  
لما نجه عليه ان الحدوث ( ولا ينفى انه لما ثبت بما ذكره حدوث  
كل حركة وسكون رد لما ثبت حدوث وسكون لم يشاهد هما فلذا  
لم يكتف به وان ثبت حدوثهما فيما بعد فاذا ذكره سابقا لمجرد بيان  
طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا يثبت به حدوث الاعيان  
قال \* وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين \* يعنى  
ارادوا بقولهم الحركة كونان في آئين في مكانين انها الكون في المكان  
الثاني بعد الكون في المكان الاول ( وارادوا بقولهم السكون كونان  
في آئين في مكان واحد انه الكون الثاني في المكان الاول بعد الكون  
الاول فتساخوا في جعل الكون السابق الذى هو شرط تحقق  
الحركة والسكون جزءا منهما ( ووجه تأويل كلامهم بانه لو كان  
على ظاهره يلزم ان يكون الكون الثاني في المكان الاول مع الكون  
الاول فيه سكونا ومع كون الاول في المكان الثاني حركة فيكون  
الكون الواحد جزءا من الحركة والسكون فلا يتميز الحركة

فيلزم امور  
نسخه

مطل

عن

عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا  
في الحركة ولا يقول به احد هذا ( ومن وجوه التأويل انه يصديق  
تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر  
ولا يقال له الحركة ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان  
السكون الاول جزءا من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان  
الثاني الى المكان الاول ساكنا لان له كونين في مكان واحد ( فن قال  
ان قوله وهذا معنى قولهم آه ليس على ما ينبغي لان في الحركة  
والسكون اختلافا ( ففهم من قال هما مجموع الكونين او منهم من قال  
كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد  
عبارة احدهما الى ما قصده الآخر ( وبالجمله لا يشمل التعريف  
الحركة الوضعية لانه لا يكون المتحرك بها الا في المكان الاول ( ويرد  
عليه ان شيئا من الوجهين لا يوجب الاصراف بيان الحركة  
من ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان  
واحد والحركة كون اول في مكان ثان ( ومما يجب ان ينبه عليه  
ان المراد بكونين في مكان ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني  
في مكان اول ما يعبر الكون الثالث وانه يلزم ان يكون الجسم في مكان  
سكونان مع انه لا يصدق العرف واللفظة ( ولا يذهب عليك انه سواء  
كانت الحركة والسكون الكونين او الكون الثاني يستلزم عدم  
خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذا الحركة والسكون مركبان  
من الكون الثاني اذ هما عينه فهما حادثان او يستلزمان الحادث  
( فلا حاجة لنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح \* قال فلا يكون  
متحركا كما لا يكون ساكنا \* فيها سارة الى ان انتفاء كونه ساكنا  
اظهر من انتفاء كونه متحركا ( ووجهه ان السكون هو الكون الثاني

مجموع الحركتين  
نسخه



(وهذا كون اول فليس من السكون في شيء) واما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون اول لكن ليس بعد الكون في حيز آخر \* قال قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى مدعى \* هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون (وتجوز ان تخلو عنهما بان يكون في الاول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو اراد المدعى في هذا المقام وهو ان الاعيان كلها حادثه وانها لا تخلو عن الحوادث فتجوز كون عين في اول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ايضا) فالجواب ان يقال من الرأس اما المقدمة الاولى فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وهو اما مسبوق بالكون في هذا الحيز او بالكون في حيز آخر او غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء \* قال على ان الكلام في الاجسام التي تعددت فيه الا كون الخ \* لو قيل الاجسام التي تعددت فيه الا كون لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر الخ (ينجيه عليه المنع بانه يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الا ان يتكلف ويقال المراد انه لا يخلو عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله \* فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن بعد نتيجه ان لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين ايضا في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة او سكون وهو كاف في انه لا يخلو عن الحادث (ولنا ان نقول لو تم ان العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعي ان لا يكون له كون اول ولا يكون له كونه اول (والا لخل في اول كونه عن الحركة والسكون) لا يقال

تخصيص

تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة بقوت اثبات حدوث جميع الاعيان (لانا نقول ما لم يتعد فيه الا كون مستغن عن البيان (والاولى على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الا كون) والتوجيه يقتضي تقديم الجواب الثاني لان في اول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع (ففي تأخير الجواب الثاني دفع المنع بعد اتمام القبول \* قال واما حدوثهما فلا منهما من الاعراض وهي باقية \* الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره عن عدم ثباتها فانما هو على مذهب الاشعري \* قال يقتضي المسبوقية \* اي الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المتأني لقدمها وكون السكون جائز الزوال يتأني القدم الموجب لامتناع الزوال (وفيد بحث لان الامكان الذاتي لا يتأني القدم (وقوله \* وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمنع قدمه \* فيه ان ما عرفت ان القدم يتأني لامتناعه امكانه اياه قال \* وانه يمكن وجوده ممكن يقوم بذاته \* الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي (وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين ايضا كما هو الى (وانما جعل المدعى حدوث ما ثبت وجوده لان ما لم يثبت لا يصلح دليلا على وجود الصانع (وفيه بحث لان ما لم يثبت وجوده وان لا يصلح دليلا لكن لا بد من دعوى حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله بجواز ان يكون القديم الآخر (الا ان يقال هنا لا يثبت الاحتياج العالم الى القديم وانه لا بد من قديم يستند اليه الحوادث (واما انه الواجب لذاته واحدا الى غير ذلك (فهو بحث آخر فلا تطلب من ههنا (فان تم بطلان تعدد القدماء او بطلان تعدد الصانع ثم ولا فلا \* قال

من عدم بقائها  
نسخه



لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض \* اى حدوث  
الاعيان التي ثبتت يكتفى في حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض  
الاعيان لم تثبت فخرج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده  
( والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون  
يثبت حدوث الاعيان و بحدوث الاعيان يثبت حدوث كل عرض  
فلا دور ) ولا حاجة الى حمل قوله \* حدوث الاعراض \* على  
حدوث باقى الاعراض \* قال الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة  
مخصوصة الخ \* المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص ( وقوله  
\* بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود \* اشارة  
الى تعريف الازل وهما زمان لا اول له او زمان غير متناه في جانب  
الماضى ) وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين ( احدهما منع لزوم  
ثبوت الحادث بل اللازم ليس الاحداث غير متناهية يثبت للعين  
الازل واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب السارح ( وثانيهما  
منع بطلان التالى بسند قدم الحادث بالنوع \* قال والجواب انه  
لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئى فلا يتصور قدم المطلق مع  
حدوث كل من الجزئيات \* فيه ان كل جزئى حادث بناء على  
ان لوجوده بداية ( واما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية  
لجزئيات لعدم تناهيها ) وما يقال ان هذا الجواب مبنى على  
ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان التطبيق فلا يتحمل  
سياق الكلام ( نعم يمكن ابطال القدم بالنوع به ) واعلم انه لو كان  
برهان التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لطل الازل به ( وما يقال  
ان المطلق حادث بحدوث كل جزئى ولا بداية لوجوده باعتبار  
جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق

بالمقابلات

رد على الخبالي

م

رد على الخبالي

م

رد على الخبالي

م

بالمقابلات ( ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا  
بحدوث جزئى لوجوده بداية ) ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان  
فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم ( واجيب بان معنى عدم تناهي  
نعيم الجنان انه لا ينتهي الى حد ( وليس شئى لان كل نعيم لا يتصف  
بعدم التناهي بهذا المعنى ايضا ) وللنقض مواد غير متناهية  
اذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئى  
من جزئيا تناهيه ( ولا يذهب عليك ان مناهة القدم للعدم انما يتم  
في القديم بالشخص ) واما في القديم بالنوع فلا يمنع ان ينتهي افراد  
في الايد \* قال الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي  
الاجسام \* وبرهان التطبيق يبطله ( والاشتباه لا يخص  
بتحيز الجسم بل يلزم عدم تحيز الجوهر ايضا فذكر الاجسام  
ههنا على التمثيل وكذا في تعريف الحيز بناء على هذا التفسير  
لحيز اذ الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ( ولو سلم يلزم عدم  
تناهي الجواهر ) وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر  
والصحيح ما يشغله الجسم او الجوهر ( والقول بان ذكر الجسم  
في التعريف لان الكلام في حيزه ) ففيه ان البحث لا يخص بالاجسام  
( وايضا قوله \* ويتفد فيه ابعاده \* يوجب خروج حيز جسم  
مركب من جزئين لانه لا يتفد فيه ابعاد لانه لا ابعاد له ) ولا يخفى ان  
ترتيب الارادات يستدعي جعل هذا لا يراد ثالثا وجعل الاراد الثالث  
رابعا \* قال ولما ثبت ان العالم محدث \* تنبيه على وجه جعل المحدث  
للعالم موضوع الحكم واللاحق بكونه مخلوقا عليه هو الله الموصوف  
عما ذكر ( ومحصوله انه علم بما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم  
والمجهول عنه فاللايقى ان يحمل على المحدث ما يعينه ٣

الناقض هو الخبالي

م

٣ وفي قوله ضرورة امتناع ترجيح  
احد طرفي الممكن اه نظرا لان  
الامتناع ليس ضروريا بل  
يتوقف على اقامة البرهان  
على ان احد طرفي الممكن يمتنع  
ان يكون اولي نعمه



(قال) \* والمحدث للعالم هو الله \* لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق في العالم باعتبار ما ثبت من اجزائه وههنا في العالم مطلقا ( وذكر صبغة الفصل بين العالم والمبدأ لا يتفصح وجهه لانه لا فصل بين كون الخير خيرا وبين كونه نعتا والعلم لا يصلح لكونه نعتا وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما ادرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالى ووصف واجب الوجود \* بالذي يكون وجوده من ذاته \* تنبيهها على زيادة وجوده كما هو المذهب ( وقوله \* ولا يحتاج \* اما بمعنى انه لا يحتاج وجوده الى شئ بان يرجع ضمير يحتاج الى وجوده ( ولا يحتاج الى تقييد شئ بفسير ذاته لان المراد بالشئ الموجود واحتياج وجوده الى ماهية الموجود به هذا الوجود لالى موجود فتفطن ( واوجعل ضمير يحتاج الى الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجود فتنبيه ( واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لا من شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات ( وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين في وجوده تعالى ( قال في شرح المقاصد خالفت الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشئ منها فلا يقال له موجود ولا معدوم ولا واحد ولا واجب مباينة في التنزيه ولا خفاء في انه هذان بين البطلان ( قال \* اذ لو كان جائز لوجود \*

الدليل

الدليل على تقدير تمامه لا يثبت الدعوى لانه لا يثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته ( فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ( ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم والتالي باطل لانه لو كان داخلا في العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ( ولانه لا يصلح علما على وجود المبدأ وما هو كذلك غير داخلة في العالم ( فقوله ( على ان ) علاوه والشايع فيها على بمعنى مع ( وفيه بحث لانه ان اراد بقوله \* فلم يصلح محدثا للعالم \* انه لم يصلح محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالي ليس خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه ( وان اراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ( قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائز الوجود دليل من العالم ( ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوي الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته ( لا ما قيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدهوى واعتزا فابوجود الواجب لان المنع يستدما هو مسلم عن المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدهوى ( وفي قوله \* اسم لجميع ما يصلح علما على وجوده \* بحث لانه ان اراد بالجميع الكل الافرادى فمع انه مطلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مروا ان اراد المتبادر من الجميع فهو واحد من افراد ما يكون العالم اسماله ( ولان العالم ماسوي الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم ان لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن يصير الملازمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جائز الوجود

لا ويمكن دفعه بان كون الوجود عين ذاته يقتضى امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيننا في الممكن فهو لغيره فيكون ممكنا نسخة

وليس من المعالم نسخة  
قائله الخيالي

م  
نعم يمكن الملازمة بمجموع الذات والصفة فانه جائز الوجود مع انه ليس من العالم بل بمجموع الذات ويمكن اى جملة كان فان المجموع جائز الوجود وليس من العالم لانه ليس ماسوي الله لان المجموع لا ينفك عن الله نسخة



ولا يكون اخلاقي العالم لعدم كونه علما على وجود مبدء (وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدء مع انه لم تدخل في العالم هذيان اذ لا معنى لتكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن ان يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محله فتأمل) قال \* وقريب من هذا \* المشار اليه هو ما قبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل مناسبة بينهما ( فالاقرب وقريب من ذلك ) والفرق ان هذا استدلال بالحادث على المحدث وما يقال استدلال من الممكن على الواجب ( ولا يخفى ان ما يقال اسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم ) فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورود ما ذكرنا من البحث على هذا دون ما يقال يمنع كونه قريبا منه ( واعلم ان كون محدث او ممكن من جملة الشيء لا يصلح ان يكون علة له مبني على دعوى ان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء ويتعلق به اباحت كثيرة لا يحتملها المقام ) قال \* وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التمسك فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا كما لا يخفى ( فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التمسك ) ويعتذر عن مثله بوجهين ( احدهما ان الدور يستلزم التمسك اذ طرف الدور يتعد دبا اعتبارا لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتمسك المذكور اعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه ( على ان هذا التمسك في الامور

بل لا مناسبة  
نسخه

وقد يتعلق به  
نسخه

وقد يعتذر  
نسخه

الاعتبارية

الاعتبارية وليس باطلا ( وثانيهما ان ذكر التمسك في الدور لانهما يذكران معا كما تفي بانته ذكر عن الذكر وبهذين ان قول الشارح \* بل هو اشارة الى احدا دلة بطلان التسلسل \* يتضمن اشارة الى دليل بطلان الدور ايضا ( فن قال اعلم انه يمكن ان يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور ايضا ان يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته اما نفسه او جزئه وهما باطلان او خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد الا على تفصيل ما اجله الشارح ( قال \* وليس كذلك بل هو اشارة الى احدا دلة بطلان التمسك \* اورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة واما الانقطاع فبضم مقدمات اخروهي ان يقال ذلك الخارج لا بد وان يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة ولا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر ان امر الافتقار بالعكس هذا ( اقول فرق بين ثبوت الواجب والصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصانع او يدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع ان يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز ان يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التمسك انما يثبت كون مبدء كل ممكن الواجب بان يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الامام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعدد او واحدا بالاختيار او بالاجاب بواسطة في البعض او بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار رآه

قائله الخيالي

م

المورد هو الخيالي

م



اللاحق والاول بالصانع لا لتوقف وجسود الممكن عليه (قال \*  
وهي لا يجوز ان يكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء  
علة لنفسه \* هذا يطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها  
بعضها ايضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها  
لان علة الجميع ليس الا علة الاجزاء ومنها نفسه (وكذا قوله \* لعلة \*  
لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة للعلة واذا كان  
النفس علة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض  
فيكون السلسلة علة لنفسها ولعلها التي هي اجزائها (وما يلزم  
على تقدير كون العلة نفسها او بعضها توارد العلتين على معلول  
وبطلان النس لانه اذا كان المجموع او البعض علة لكل بعض  
ينقطع السلسلة لا محالة (قال \* فيكون واجبا وينقطع السلسلة  
وذلك لان الواجب انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء  
فينقطع السلسلة (والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب  
ان يكون علة لشي من الاجزاء وذلك الجزء يجب ان لا يكون معلولا  
بجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام  
في المستقل بالفاعلية هذا (ولا يخفى انه حيث يوجب ذلك الجزء  
المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان  
الواجب يوجب انقطاع سلسلة المطلق (ويمكن ابطال النس بانه  
لو كان النس لاحتاج السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز  
ان يكون العلة نفسها ولا جزئها ولا خارجها لان علة السلسلة  
علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين  
(فان قلت هذا الدليل منقوض لمجموع الممكنات والواجب فان الجميع  
محتاج لامكانه الى علة مع ان علته ليست الاجزئة (قلت الجميع من

الممكنات

الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب  
(والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض (ولفائل ان يمنع وجوب  
كون علة الكل علة لكل جزء يجوز ان يكون علة الكل بمجموع امور  
يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل امر جزء من الكل وبمجموع  
الامور يحصل الكل (قال \* ومن مشهور الادلة \* الظاهر  
من مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا  
الدليل هو العدة في ابطال النس لعدم اختصاصه بما ليس  
من جانب العلة بخلاف الدليل السابق (فقوله \* وهو ان تعرض  
من المعلول الاخير \* قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه  
بضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينهما ترتيب طبيعيا كالعلل  
والمعلولات او وضعيا كالابعاد مجمعة او غير مجمعة كالدورات  
الفلكية او لم يكن ترتيب كالنفوس الناطقة المفارقة (وانما قصد  
بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم يتناه  
لزم عدم تناهي الابعاد (واعلم ان الغرض من المعلول الاخير  
قول على سبيل التمثيل ايضا من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدد  
غير متاهيين وفي ابطال سلسلة لاول ولا آخر لها وطريق  
ابطالها ان يفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في  
كل جانب ويطبق على اقل منها او اكثر يوحد (قال \* ثم يطبق  
الملتزمين بان يحصل الاول من الجملة الاولى \* لا يمكن تطبيق  
واحد واحد لعلية كترتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الاحاد  
بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من احاد السلسلتين  
بازاء واحد لكن ذلك لا يظهر الا في الامور المترتبة (قال \* فلا يرد  
النقض بمراتب العدد \* قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى

طبيعي  
او وضعي  
نسخته

قائله الخيالي



الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ونسبة الانطباق بين المجمتين ( وفيه ان علمه الشامل انما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع وجوده وامكان تعلق العلم مفصلة بالمراتب الغير المتناهية هم ) وبهذا اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا امكنه ان يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان ( وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة التي مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذه انقضت قوى على قولكم التس في الاسباب والمسببات محال ( ودفع ما ذكره الامام تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية وتارة بان علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه امام والقاضي ) قال \* فان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها \* فيه ان الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لا يوجب تناهي شيء منهما ( على ان زيادة المعلومات يجوز ان يكون بغير متناه ( الا ان يقال ليس مدار النقض على ان الاولى اكثر من الثانية مع لاتناهيها بل على لاتناهيها الا ان يعمل لنقل عدم تناهيها تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانهما يطبق المقدورات على المعلومات لا يوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لوزادت عليها بمتناه ( الا ان يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها غير متناهية عندهم

والاوجه

وزيادة  
نسخه  
شيء كل منهما  
نسخه

والاوجه ان يطبق جملة المعلومات على جملة منها لنقص من الجملة الاولى بمتناه ( وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيها مع انهم ذهبوا الى لاتناهيها ٣ ( وما ذكره من انه \* لا يعني ان مالا نهاية له يدخل في الوجود \* انما يظهر في المقدور اما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي بالاعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات ( ولو سلم انه صفة حقيقية ( فلا تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافته الى المعلومات ( قال \* يعني ان صانع العالم واحد \* الانسب يعني ان محدث العالم واحد ( فان قلت الواجب يعني ان خالق العالم واحد ( وكذا في قول المصنف \* المحدث العالم \* الواجب خالق العالم لان اسماء الله توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والاضائع ( قلت هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه ( والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه ( ثم قوله الواحد \* وما بعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نظائر له اخبار للمحدث ( ولقد اشار الشارح الى الثاني ( وقد اصاب لان كلامها عقيدة كلامية يستدعي كلاما تاما لا فادته فلا يناسب ان يجعل المجموع حكما واحدا ( قال \* ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة \* قيل اشارة الى دفع توهم استدراك بناء على ان الله تعالى لكونه اسما الجزئي حقيقي لا يحتمل غير الوحدة ( ووجه الدفع ان المراد بالوحدة في صفة الوجوب لا في الذات وهذا الوهم آت في قل هو الله احد

بمتناه لا يوجب تناهي كل منهما  
وزيادة المعلومات يجوز  
ان تكون بغير متناه  
نسخه

في اضافته  
نسخه

الخالق للعالم  
نسخه

وما لا يثبت  
نسخه

قائله الخيال



هذا ( وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل في المعبودية ) الا ان يقال ان من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبد ( والاولى ان المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة ) فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود ( قلت هذا مسألة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الا هذا القدر ) اما التوحيد فيما عداه فله امكنة اخرى ( ولذا لم يلتفت ايضا الى حمله على الوحدة في صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً للكون والفساد ) قال \* والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع \* سمي به لانه مبني على فرض التمانع اولانه يستلزم تمناع الالهين عن الاولوية ( ولا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع صدق مفهوم واجب الوجود على اكثر من واحد ) ( الا ان يثبت استلزام الوجود لصفة الصنع ) قال \* المشار اليه بقوله تعالى \* اراد ان المشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه ايضا مشهور ( او وجه الاشارة ما اشار اليه بقوله \* لا يقال الملازمة قطعية الخ \* وفيه باسناده الى المشهور على انه غير مرضي لانه يتجه عليه ما ذكره ( وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظر لا يطابقه ) وقوله \* واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حجة اقناعية \* توجيه للآية على خلاف المشهور حفظاً لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية ( وقوله \* وتقريره \* اي تقرير البرهان المشار اليه ) ولا يرد

في صفة  
نسخه

ان

ان الملازمة حيثما قطعية لما عرفت ( قال \* لا يمكن بينهما تمناع بان يريد احدهما حركة زيد \* او بان يريد احدهما حركة زيد ويريد الاخر عدم ارادته ) وقوله \* لان كلا منهما امر ممكن في نفسه \* اما ان يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأى المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقاً وان كان السكون امراً عدمياً ( وقوله \* اذ لا تضاد بين الارادتين \* يريد به بين تعلق الارادتين فانهما يصح ان يجتمعا في مراد ( وخص التضاد بالتلفي لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافى التعلقان لكانا متضادين ) ( فن قال اي لا تدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان المضدين يجوز ان يحصل في محلين ( فلا حاجة الى نفيه ) وايضا المانع من الاجتماع لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر ( قال \* والا فيلزم عجز احدهما \* عجز احدهما لازم على كل من شق الزيد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لم عجز كل منهما لان ارادة شيء يستلزم عدم ارادة ضده فيتحقق مراد كل بني مراد الاخر اعني عدم الضد ( وبهذا عرفت ان الاولى ما سبأني مما يقال ( وان التفصيل ليس كالأجبال ( واعلم ان العجز عن نفي الكمالات عن ذاته كان بل لا يسمى في العرف عجزاً والعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمالات ان يتحقق مراده بغلبته على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما ينفيه او نفي ارادته ( وبهذا تدفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صار مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده يتحقق ارادة غيره عدمه

هذا رد للخيالي

م

يقضي ارادة  
نسخه

رد على الخيالي

م



ليس عجزا ونقصا لانه بارادة الغير عدمه استحالة مراده فلم يبق  
مقدورا (لان الممكن الداخلة تحت القدرة اذا خرج عن القدرة  
بسبب مقاومته الغير سمي عجزا بخلاف ما اذا امتنع لارادته  
ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا يسمى عجزا (وبهذا اندفع  
ايضا النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا  
لكانت حادثة فلواراد عدمها لكونه ممكنا مقدورا فان تحقق  
بالعدم والوجود اجتمع التقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لم  
العجز او تخلف المعلول عن علته التامة لان هنا مقاومة الذات  
للذات لا مقاومة الغير له (على ان كون المذكور نقضا غير واضح  
لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل احد  
شقي التزديد فيه العجز او تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف  
الدليل المذكور فان احد شقي التزديد فيه العجز فقط (ثم انه  
يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان  
وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد  
وان وجد باحدى الارادتين لم يلزم عجز الاخر (ثم اعلم ان الاله  
الجميع ماسواه لو لم يكن واجبان والافهوا للممكنات واستحقاق  
الاولهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة  
تامة ولا يمكن تأبي الممكن عليه واما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب  
نقصا في ان يكون الها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه  
امر قطعي انما يوجبه اعتبار الخلق والاولى وخبر الخبر الصادق  
المصدوق بالمعزة والله تعالى اعلم ونسأله الطريق الاقوم  
(قال \* لما فيه من شائبة الاحتياج \* لانه يوجب احتياجه  
في إيجاد الممكنات الى موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج

معاونته  
نسخه  
رد على الخبالي  
م

فاعلين مستقلين  
نسخه

يأبى الممكن  
نسخه

ينافي

ينافي الاولهية (وفيه بحث لان المنافي لها احتياجهما في الوجود  
والصفات الذاتية واما مطلقا فلا) قال \* فالتعدد مستلزم  
لا يمكن التمانع المستلزم للمحال \* اما صفة التمانع او الامكان  
فيكون محالا (اورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم  
للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل امر ممكن (ويدفعه  
ان عدم المعلول نظرا الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب  
بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب (ودعوى  
ان المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال  
(قال \* واعلم ان قوله تعالى \* هذه اشارة الى ان جعل الاية  
اشارة الى برهان التمانع غير مرضي (وهذا مما اخذه من الكشف  
حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما وجود ان لا يكون  
مدبرهما الا واحدا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الاياه  
وحدده لقوله الا الله (فان قلت لموجب الامر ان قلت اعلمنا  
ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب  
والتناكر والاختلاف (واما طريقة التمانع للمتكلمين فيها  
تجاد وطراد (هذا كلامه (والاية احتمال آخر ارجوا ان يكون  
صوابا والمهدي به مهديا مثابا وهوانها لبيان فساد الشرك  
وصلاح التوحيد بانه لو كان في السموات والارض آلهة كما في  
الارض لفسد السماء والارض بشوم الشرك وانما بقي السموات  
والارض ببركة خلو السموات عن الشرك (قال \* والملازمة  
عادية \* فان قلت العاديات يقينيات كاعلم بوجود الجبل الذي  
كان امس فلم جعلت الحجة اقتناعية (قلت العاديات تفيد اليقين  
في الشاهد (اما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا

٣ قوله المستلزم للمحال  
المعلول الاول  
نسخه



تطرق الاحتمال المتناقض لليقين على ان العادة اذا كانت اغلبية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قال \* ولعل بعضهم على بعض \* في سورة المؤمن وما كان معه من اله اذا ذهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون) (قال الكشاف لذهب كل اله بما خلق لان فرد كل واحد من الالهية بخلقه الذي خلقه واستبد به ورايت ملك كل واحد منهم متميزا من ملك الاخرين ولعب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا بممالكهم متميزة وهم متغالبون وحين لم تروا اثر التمايز الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت كل شيء (قال \* والا فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد \* اى ان لم يكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان اريد الخ (وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطارى لان التمانع والتغالب في العادة لا يفضي الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلاف فهو المراد في الحجة الاقناعية) (لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قال \* وان اريد امكان الفساد الخ \* يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدهما الحفظ عنه والا ليجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة احدهما الصلاح والاخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والا لم يكونا الهين (وقوله \* فلا دليل على انتفاء \* منع ابطال التالى (فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه (قلت المقام مقام المنع فتنى الدليل مبالغة في ورود المنع (وقوله \* بل النصوص شاهدة \* للترقي

عن

عن المبالغة في قوة المنع بنى الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان (وكفى دليلا على امكان الفساد امكانهما (قال \* لا يقال الملازمة قطعية \* يمكن له تقرير ان احدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمناع في الصنع فلا يتحقق مصنوع (ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وجود المصنوع لتوافقهما (وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع (وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز ان يكون العاجز احدهما فلا يكون الا صانع واحد (لكن هذا المنع لا يضر اثبات المدعى وهو وحدة الصانع (لكن الشأن في صحة حل القران عليه لانه ادعى من ان يشمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا (قال \* على انه يرد منع الملازمة \* حاصل العلوة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه منع اشتماله على صرف الظاهر يتجه عليه ما ذكر بعينه (فلا يرد ان ما سبق على العلوة منع الملازمة فلامعنى لاراده بعينه في العلوة (ولا يحتاج الى ان يحاسب عنه بان السابق جواب مبنى على حل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلوة جواب مبنى على حله على اى معنى شئت ويتجه ايضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلامعنى للتوصل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوصل به الى انتفاء التعدد (واقدر تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد ان يدفع العلوة باختيار الشق الثانى

رد على الخيالى

م

على عدم الكون  
نسخه



قائله الخبالي

م

( قيل يمكن مع حل الفساد على عدم التكون ان يقال  
الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم ولا يمكن  
التمايز المستلزم للصح لان امكان التمايز لازم لمجموع الامرين  
من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم  
ان لا يمكن شيء من الاشياء حتى لا يمكن التمايز ( وفيه نظر لان  
انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا ) قال  
\* فان قيل مقتضى كلمة لو \* يريد ان نظم الآية لبس استدلالا  
حتى يستقيم ما سبق من انه قطعي او اقناعي فالمباحث السابقة  
بمعزل عن التخصيل ( وحينئذ ان محصل الجواب ان نظم الآية  
يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه ) وبهذا عرفت انه يمكن  
حل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل  
محصل السؤال ان الآية لا تدل الا على انتفاء الالهة في الازمنة  
الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء  
في الماضي ثبت الانتفاء مطلقا اذا لم يحدث لا يصلح اليها ( ولا يخفى  
عليك انه انحراف عن سواء السبيل فثبت ولا تتبع الا الدليل  
( وقوله \* فلا يفيد الا الدلالة على ان الح \* الاولى فلا يفيد  
الا ان ) وقوله \* نعم بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل  
حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل الكثير  
الراجع فجعل استعماله في الاستدلال ايضا لغويا ( وقد دل  
ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ( ورده  
المحقق الشريف بان القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون  
الاصطلاح بل هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع  
هو الاول ) قال \* هذا تصريح بما علم التزاما \* لم يرد الالتزام

الميراني

الميراني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له ( الا ان يقال  
تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضميمة لا وثوق  
عليها ) ويحتمل ان يكون الوصف به رد الظن الزادف اذ لو كان  
مرادفا للواجب لكان ذكره تكرارا محضا ( ويمكن ان يقال  
كفي فائدة اذكره معرفة صحة اطلاق القديم عليه تعالى وليكن  
على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في طبق الاعادة دون  
الافادة ( وكأنه اراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه  
على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب على اقامة  
البرهان على القدم ) قال \* اذ الواجب لا يكون الا قديما \*  
دليل على دعوى المتن ولبس متعلقا بقوله تصريح بما علم  
التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس  
الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما ( وان الواجب كالقديم من لوازم  
الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر  
بجميع صفات الكمالية ( وقوله \* اذ لو كان \* اي الواجب \* حادثا  
مسبوقا بعدم لكان وجوده من غيره ضرورة \* يريد به والتالي  
بط والا لم يكن محادثا لجميع ماسواه ) ويمكن ان يقال لو كان  
حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ( ولو كان ما وقع  
في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون  
الواجب قديما لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن  
الاعم والاختصاص مترادفين ( ولو كان ينتجه ان كل واجب قديم  
وكل قديم واجب لكان من قبيل ظن المتساويين مترادفين  
( وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل  
المتساويين مترادفين يخرج من عدم الاستقامة لكن فيما ذكر

في ظن الاعادة  
نسخه

ولا يذهب عليك انه اذا جعل  
القديم خبرا بعد خبر كما عرفت  
انه المرجح وجعل تعريف  
المسند لقصره على المسند اليه  
لم يكن نصريحا بما علم ضمنا  
نسخه

نعم اعم ظهر دليل آخر على انه  
القديم وهو ان هذا الذات  
لا يكون الا قديما وثبت وحدته  
ايضا يدل على قدمه والا لكان  
له صانع فلا يكون صانع  
العالم واحدا فتأمل  
نسخه



من قول النبصرة دليلا عليه من ان الايمان والاسلام من قبيل  
الاسماء المتزادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما  
مفهوما مغايرا للآخر (نظر لجواز ان يكون صاحب النبصرة  
ممن ظن التزادف بين المتساويين) قال \* وانما الكلام في التساوي  
بحسب الصدق \* اي النزاع فان بعضهم على ان القدم  
القديمة ولا في تعدد القدماء مطلقا (وفيه ان تعدد القدماء  
يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة  
الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد  
الذوات القديمة (الا ان ينزل من القول بان المحجوج هو الحدوث  
الى القول بان المحجوج هو الامكان) قوله \* وانما المستحيل  
تعدد الذوات القديمة \* الاولى انما المستحيل وجود الذوات  
القديمة (وانما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم) قال \* تصرح  
بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته \* اقول منشأه  
(اما التلبس خوفا من القول بامكان الصفات الموجب بحدوثها  
بناء على اصلهم من ان كل ممكن حادث (واما الالتباس (اما  
تحرير الاول فبان يقال (لما كان الواجب لذاته بمعنيين لواجب  
بحقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب  
بموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه  
لوجوده واستقلاله به (وضع احدهما مكان الاخر في القول بان  
الصفات واجبة لذواتها حتى لو شئت ان هل الصفات واجبة  
لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر امر التلبس  
واما تحرير الثاني فبان يقال (لما كان اقتضاء الواجب وجوده  
جعل وجوده واجبا توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون

العلم

العلم واجبا وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب  
غضائه في وجوده عن موجود غيره واقتضاء وجود العلم  
يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قال \* واستدلوا على  
ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته \* في الكلام ايجاز اي استدلو  
على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته  
واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجبا لذاته (قال  
\* ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت باقية \* لم يوجبوا  
من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب  
امر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه امر موجود حتى اوقعهم  
في القول بعدم بقاء الاعراض (ولا يخفى ان كلام المعارض لو تم  
لبطل قدم الصفات ايضا لريان الدليل في نفي القدم ايضا  
(فان قلت الاعراض يرد على قدم الصفات ايضا ولا يخص بوجوبها  
فلم خص (قلت زعم المعارض انها لو لم يكن واجبة لكانت محدثة  
فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة (قال \* واجابوا  
بان كل صفة فهي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة \* بخلاف  
العرض فانه لو بقي لكان باقيا بقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه  
لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه (ويرد عليه ان  
صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه تقتضي زيادة العلم  
فالقول بتجوز كون البقاء نفس الباء في يهدم الاستدلال على  
زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق (قال  
\* وهذا كلام في غاية الصعوبة \* اي القول بتعدد الواجب لذاته  
في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو اصل الايمان  
تخلاف القول بامكان الصفات لانه ليس في تلك الصعوبة لانه



لابنا في الاقوالهم بان كل ممكن فهو حادث (وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا للزوم مخالفتهم) فالاجزاء في دفعه الى القول بان وجوب لذاته كالاتجاه من السحاب الى الميزان (ومن لم يعرف مفعود الكلام قال لا وجه) لقوله \* والقول بإمكان الصفات آه \* في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال في توجيهه ماشاء (ولك ان تجعل قوله \* وهذا كلام في غاية الصعوبة \* بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام في غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بإمكانها) وقوله \* فان زعموا \* ان نسب بهذا المعنى وكأنه جراً القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لا تعدد الواجب بآثار ذات واجبة وصفات واجبة قياساً على ما قيل في قدم الصفات (وقوله \* وسأني لهذا زيادة تحقيق \* يعني به ما ذكره في تحقيق ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها) قال \* الحى القادر العليم السميع البصير الشافي المريد \* اجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل معرفتها اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد (ولم يكتف به لان الدلائل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى في لسان الشرع) وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا (وقدم الحى مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث اخبر فيها اثبات الحياة عن اثباتها لداعي ان الدلائل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالماً قادراً يكون حياً لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة (ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما بعد يغنى عن تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعوا

اليه لان تعريفها لا يغنى عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ حل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبادئهما كما يشهد به حل الكاتب على الضاحك (قال \* لان بديهته العقل جازمة \* توقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر لالتفاق في الفعل (ويمكن دفعه بان الافعال المنقطة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واطهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر) وقوله \* على ان اضدادها نقيض \* انما لم يجرى حلوا لشيء عن الاضداد (ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها) وقوله \* وايضا قد ورد الشرع آه \* لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا يحوم حوله تهمة تلبس الوهم (ولا يرد على جمل التوحيد مما لا يتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لم يكن الشرع ان يقول هذا الشرع لبس في حقي لانه لبس من آلهى لا نأقول بثبت المعجزة انه من آلهى (وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لا يتجه عليه انه كثير اما كان ثبوت الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه السلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قال \* لبس بعرض \* لما تبين على جواز التصريح بما علم ضمناً لم يلتفت اليه هنا اعتماداً على تنبيه السامع والافقده علم انه لبس بعرض ونظاره من وجوب الوجود (ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقاً بعيداً مع ان هناك طرقاً اقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه (ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب لبس بمحيز فضلاً عن ان يكون تابعاً فيه الا انه يخص مذهب المتكلمين (ومنها ان العرض



من اقسام الممكن ( ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته  
( وان كان حادثا يكون اولي بالحدوث ( ولا خفاء ان الاولي بنى  
العرضية عنه صفاته لانها اسبه بالاعراض ( وكانه احتيج الى نفي  
كونه عرضيا لايهام اطلاق التور في الشرع عليه تعالى عرضه  
( قال \* فيكون ممكنا \* فيكون من جملة العالم فلم يصح محذرا  
للعالم ( قال \* ولانه يمتنع بقاءه \* تحرير الدليل الواجب باق والعرض  
ليس باقيا فالواجب ليس بعرض ( والدليل على ان العرض  
ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا  
سواد فليزعم قيام المعنى بالمعنى وهو محال بما ذكره ( وقوله \* وهذا  
مبنى \* معناه ان هذا الدليل \* مبنى على ان الخ \* اما الملازمة  
فبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده ( واما بطلان التالى  
فبنى على ان القيام بمعناه التبعية في التحيز كما صرح به ( وقوله  
\* والحق \* بيان لبطلان مبنى كل من المتقدمين ( هكذا حقق  
ولا تتبع من زل في هذا المقام ( والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائدا  
على وجوده انه زائد عليه في الوجود لافى مجرد المفهوم ( والا  
فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى  
انكارها ( فن قال هذا مبنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على  
وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضيا  
وهو م ايضا لم يزد على الشرح شيئا ( قال \* والحق ان البقاء  
استمرار الوجود الخ \* قال الشارح الاصفهاني للطوائع البقاء  
في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لاكثر من زمان  
واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني  
( وفي الموافق بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين

هذا

عليه تعالى عرضيته

نسخه

وكان الاولى ان يقول وليس

بصفه لان العرض اخص منها

لذا يقال لصفاته تعالى اعراض

نسخه

هذا ( فلا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينقض  
بقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد  
من الوجود في الزمان الثالث ليم ما ذكره من مقارنة الوجود  
لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول ( الا ان يقال مراده  
بالزمان الاول زمان الحدوث وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين  
فيكون في البقاء الزمان الثاني للوجود ( قال \* وان القيام هو  
الاختصاص الناعت كافي اوصاف الباري تعالى \* يعني لا تفاوت  
بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديه العقل ( وقيام  
الصفة ليس التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت ( فكذا  
قيام العرض ( وبهذا عرف ان من قال يعني ان تفسير القيام  
بالتبعية في التحيز غير مطرد في اوصاف الباري وقد يدفع بان  
التفسير بقيام العرض لا مطلق القيام لم يترك ما لا يعنيه ( وقوله  
\* نعم تمسكهم \* يريد تمسك الحكماء ( ولا يخفى ان المتبادر تمسك  
المتكلمين ( فالاولى تمسك الحكماء ( وقوله \* اذا لا نواع الحقيقة  
لا تختلف بالاضافات \* ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد  
والضعف فلا يكونان فصلين للمحركة لان الفصول لا تقبل  
الاشتداد والضعف ( قال \* ولا جسم \* في المواقف ذهب  
بعض الجهال الى انه جسم فالكرامية اى موجود ( وآخرون قائم  
بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف  
ههنا ( والمجسمة هو جسم حقيقة ( فقبل من لحم ودم ( وقبل  
هو نور يتلا لاء كالسبيكة البيضاء ( قال \* واما عندنا \* ان كان  
التخاطب على اصلاح المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه ( قوله  
\* واما عند الفلاسفة \* وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد

وما أخذه  
نسخه



فلا يصح قوله **واما عندنا** ( **واحل قوله \* ولا جوهر \* على معنى**  
**ولاما يطلق عليه الجوهر** ليصح مجالا لهذا التفصيل بعيد  
كل البعد ) **على انه لا يصلح مجالا لهذا التفصيل لانه لا تفصيل**  
**في نفي ما يطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة**  
**متحد فتأمل ( والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا انما**  
**يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ) ومع ذلك نفي كونه جزء**  
**جسم لا بدله من دليل ( ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم**  
**ما يصلح ان يكون جزء الجسم ولا يصلح ان يكون المبدأ ما يصلح**  
**ان يكون جزء جسم والالزم تكثير الواجب جدا والترحيم بلا مرجح**  
**( وما يقال انه لا يصح ان يكون جزءا لا يتجزى والالكان في غاية**  
**الحقارة ) يرد ان الصغر انما يوجب الحقارة لان اثاره حقيرة**  
**في جنب اثار العظيم اما لو كان الصغير مع صغره مبدءا لجميع العالم**  
**كان غاية في العظيم ( قال \* واما عند الفلاسفة فلا نهم وان**  
**جعلوه اسما للموجود لافي موضوع الخ \* يعني ان المنع عند الفلاسفة**  
**باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد احدهما**  
**من تفسيرهم اياه بالموجود لافي موضوع مجردا كان او متجزيا والاخر**  
**من جعلهم اياه من اقسام الممكن فان الظاهر من تقسيم الممكن**  
**الى الجوهر ان لا يكون من قبيل وضع القيد موضع القيد ومن**  
**تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع**  
**( فقولهم \* لكنهم جعلوه آه \* استدلال على المعنى الثاني بامر ين**  
**( فلا يردانه لاحاجة الى قوله \* وارادوا به الماهية الممكنة الخ \***   
**على انه يفيد ان الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهية فيدل**  
**على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته**

ولا يطلق عليه نسخة  
لا يصح مجالا  
نسخه

ولا يصح  
نسخه

عندهم

عندهم وليس له ماهية ووجود ( **وقوله \* واما اذا اريد بهما**  
**القائم بذاته \* فيه اشارة الى معنيين آخرين للجسم والجوهر**  
**رابع الجوهر ومعنى ثان ومعنى ثالث للجسم لا يمنع ثبوتها له تعالى**  
**والى ان المنع عن وصف الباري بالمعنيين الآخرين من حيث**  
**التوقيف وايهام معنى بلطل وايهام الموافقة مع المحسنة والتصاري**  
**( لكن لا ينبغي الا كغناء في التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين**  
**( بل ينبغي ان يقال مع تبادر الفهم الى التخصيص والمركب والممكن**  
**ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم ٤ ) قال \* قلنا**  
**بالاجماع \* اقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان**  
**قولنا لا اله الا الله بتقدير لا اله موجود الا الله ( قال \* والموجود**  
**لازم للواجب \* لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الابداف**  
**بين الالفاظ الثلاثة ) فالاولى والموجود لازم لهما ( الا ان يقال**  
**المراد بالواجب مفهومه لالفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم**  
**الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم يكفي ان يقال ان الله يلزمه**  
**الواجب والقديم والموجود ويكفي في الاذن اطلاق لفظ الملزوم**  
**( وقوله \* وما يلزم معناه \* معناه وما يلزم معناه فمعناه**  
**فاعل او مفعول تأمل تعرف معناه ( قال \* وفيد نظر \* من وجوه**  
**( الاول منع الترادف ) ( والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف**  
**المساوات فالقديم اعم من الواجب وان سلم التساوي فهما اعم**  
**من الله تعالى ( وان اکتني بمجرد النصادق حتى يكون الاعم مرادفا**  
**للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذا لوجب**  
**والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مترادفا لهما ( والثالث**  
**منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر**

٧ الى معنى ثان والى معنى ثالث  
لجسم ولى معنى رابع الجوهر  
وهما بهذا المعنى ومعنى سبق  
من الموجود لا في موضوع  
لا يمنع ثبوتها له تعالى ولى  
ان المنع عن وصف الباري  
بمعنى ثالث ومعنى رابع الجوهر  
ومعنى ثالث الجسم من حيث  
التوقيف آه نسخة

٨ واما قوله الى المركب منه لانه  
جزء الجسم عند المتكلمين كما  
سبق او يقال المتبادر من  
الجوهر الذي هو قسم الممكن  
المركب لانه اظهر افراده  
فيكون اشارة الى مذهب  
الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب  
الحكيم شئ عنه او يكفي ما  
ذكرنا من ان المتبادر في  
اطلاقهم لانه اشهر المصطلح  
عليهم عندهم نسخة

٩ للقطع بتغابر المفهومات  
نسخه



والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب  
 (والخامس منع كفاية الازن في الملزوم في اطلاق اللازم اذا اطلاق  
 الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق  
 اللفظ (ولو كان كافيا لم يحتاج في اطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر  
 اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فحذمانهديه  
 اليك تكن مع الذات) قال \* ولا مصوراى ذى صورة الخ \*  
 تفسير المصور بذى صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالنصارى  
 واللابن واللابس (لا اسم مفعول) لكن فيه انها لم تعرف غير  
 فاعل وفعال (ولا يبعدان يقال اراد بهذا التفسير التنبيه على  
 انه لبس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد  
 نفي الصورة من غير تصوير) بل المراد نفي الصورة فاحفظه  
 ولا تغفل عنه في نظائره (ومن الجائز ان يحمل صيغ المفعول  
 باقية على طباعها ويستفاد منه عموم النفي بواسطة ان هذه  
 الامور لا تثبت للشيء الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها  
 مطلقا) وقوله \* لان تلك من خواص الاجسام يحصل لها الخ \*  
 دليل على المطلوب (ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم  
 الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن  
 كقائل قال لا حاجة الى قوله يحصل لها الخ) وما اعتذره  
 من ان الخاصة تكون اضافية وحقيقية (فقوله يحصل لها للدلالة  
 على ان الخاصة حقيقية فن قيل العذر اشد من الجرم بقى انه  
 لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانه يحصل للسطح  
 ايضا فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح  
 (الا ان يقال الدليل مبنى على مذهب المتكلمين النفايين

صفة نسبية  
نسخه

ويستفاد منها  
نسخه  
لان ذلك  
نسخه

كفاضل  
نسخه

للسطوح

للسطوح ولقيام العرض بالعرض) قال \* ولا محدود اى ذى حد  
 ونهاية \* يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان  
 التحديد لا يكون للبسائط) قال \* ولا معدود \* لا يخفى انه تكرير  
 صريح بقوله \* الواحد \* لان الواحدية نفي الكثرة (وقوله  
 \* اى ذى عدد وكثرة الخ \* تفسير لقوله \* لا محدود ولا معدود \*  
 على سبيل اللف والنشر المرتب) قال \* ولا متبعض الخ \* نفي  
 التبعض والتجزى والتركيب يؤل الى واحد وكان الداعى الى نفي  
 التبعض والتجزى والتركيب ايها ام اضافة الشرع الوجه واليد  
 والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور (وقد يحمل التبعض  
 على الانقسام العقلي والوهمي والتجزى على الانقسام بالفعل  
 (وهذا مراد من قال يعتبر في التجزى الانحلال الى مائمه التركيب  
 بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه للتبعض  
 كبعض الانسان وبالتجزى كونه ذا اجزاء) ولك ان تقول المراد  
 بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزى نفي اضافة  
 الجزء وبالتركيب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار اصلا  
 (وكما انه تعالى لبس متركبا من الامور لبس متركبا مع امر) فلو قال  
 ولا متركب لكان اقيد (وكان الاولى تقديم قوله \* فانه اجزاء  
 الى آخره \* على قوله \* لما في كل ذلك الخ \* على قوله لما في كل ذلك الخ  
 لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها) ونفي التناهي  
 بعد نفي كونه محدودا ومعدودا مستغنى عنه (قال \* اى المجانسة  
 للاشياء \* يعنى المراد بالمجانسة المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا  
 ما هو من اى جنس هو (وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا  
 عن الجنس بل ما هما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة



(ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية) (الا ان يقال  
اراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس  
(بقي ان قوله \* لان معنى قولنا \* بيان لعلاقة قصد المجانسة  
بالمائة) فلا يرتبط به قوله \* والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات  
بفصول مقومة \* لانه لبيان نفي المجانسة (ولا يصح حل قوله  
لان معنى قولنا على بيان نفي الوصف بالمائة لانه لا حاجة اليه  
بعد قوله \* اى المجانسة \* فالواضح لان المجانسة (ولا يرد ان  
مجانسة الواجب لا يقتضى التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز  
بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول  
مقومة فيقتضى مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم) وبهذا  
التقرير عرفت ان قوله \* التمايز عن المجانسات \* ليس على ما  
ينبغي (والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز  
لا يتعدى بعن بل التميز فلا تهمل في التميز) (والاولى ان يحمل  
قولهم ولا بالمائة انه لا يسأل عنه بما لانه اما للسؤال عن الماهية  
المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت او جنسية او عن  
الماهية المختصة وهى وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك  
التكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأنى السؤال  
عنه بما (والتمسك بكون ما هو سؤالاً عن الجنس بقول السكاكي  
لا يناسب ادب المقام لانه ليس جنساً يستدعى فصلاً وايضاً  
لم يخص المسكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن  
الوصف ايضاً فقال يقال في جواب ما زيد الكريم ونحوه  
(واثبات بطلان التركيب العقلي لا يسهل المقام) قال \* ولا  
بالكيفية \* في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لا يتصف

بما هو سؤالاً  
نسخه

رد على الخيالي

م

لم يحصر السكاكي  
نسخه

بشيء

بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم  
واللون والرائحة والالام مطلقاً وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات  
النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فان كلها تابعة  
للمزاج المستلزم للتركيب المتأني للوجوب الذاتي (واما اللذة  
العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة هذا) فلا وجه لتخصيص  
المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية  
بما هو من توابع المزاج والتركيب الا ان يدعى ان اللذة ايضاً  
من توابع المزاج والتركيب (قال \* ولا يمكن في مكان \* انما ذكر  
قوله في مكان مع انه يعنى عنه ذكر التمكن اذ التمكن لا يكون الا  
في مكان نصريحاً بعموم النفي رداً على المجسمة النافين عنه كل  
مكان سوى المكان العلوي) (اونفياً لتوهم حل التمكن على الاقتدار  
فان نفيه كفر) قال \* لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر  
متوهم او متحقق يسمونه المكان \* قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين  
وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله  
صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد  
(وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن  
(وههنا بخان) احدهما ان التعريف يقتضى ان يكون التمكن  
هو البعد لانه النافذ مع ان التمكن هو ما قام به البعد من الجسم  
(فلا بد من تأويله بان المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد  
آخر) (وهو بعيد من العبارة جداً) (ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد  
آخر لكان اقرب الى التأويل فافهم) (وثانيهما ان التعريف يصدق  
على ما ليس يتمكن لا محالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم  
في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ للسطح



الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين والحكماء  
 الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ ابعاد  
 الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس  
 يتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند  
 القائلين بوجود الخلاء (مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين وغيرهم  
 من الحكماء القائلين بان المكان هو السطح) وتحقيق المقام  
 ان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان (والمكان اما السطح  
 الباطن المحاوي المماس بجميعه بجمع السطح الظاهر للمحوى  
 ونفوذ البعد حيث تدعى بماسة السطحين بتمامهما) واما البعد  
 المجرد القائم بنفسه ونفوذ يتمكن فيه باعتبار ملاقة جميع ابعاده  
 لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل (واما البعد الموهوم  
 والنفوذ فيه بهذا المعنى) فليس للتمكن معنى واحد بل معان  
 بحسب معاني الامكان (فلا يصح تعريف واحد له بجمع جميع  
 المعاني) قال \* والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه  
 عند القائلين بالخلاء \* ولا خلاف في مفهوم البعد فانه الاستداد  
 عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء (فالواضح ان يقول  
 والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه  
 ايضا عند القائلين بوجود الخلاء) ومن قال تأويله ان البعد  
 امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء ونوع واحد  
 عند ارباب السطح (فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق  
 على شيء من افراده فتأمل) ثم التعريف لا يصدق الا على البعد  
 المحقق (واو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لا يمكن  
 جعله شاملا للبعد الموهوم بان يجعل القول بالخلاء اعم من

زد على الخبالي

م

القول

القول به محققا او موهوما (اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع  
 الشيء من النزول فكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء  
 المحيط حتى لو منع جسم صغير جسم كبير عن النزول كان  
 مكانا له) وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص عن التمكن بخلاف  
 المكان بالتفسير السابقة فانه لا يجوز ان يزيد او ينقص (بل يجب  
 ان يساوى التمكن) ولوحل نفي التمكن على هذا المعنى لصح ايضا  
 (قال \* التمكن اخص من التحيز \* فلو نفي التحيز لكان انفع  
 وقوله \* لان الحيز \* يفيد ان لا مخالفة في مفهوم الحيز كما  
 في مفهوم المكان) وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد  
 عند من جعل المكان السطح او البعد المجرد المحقق (والحيز  
 عند المتكلمين بمعنى ذكره) وكون الحيز اعم من المكان عند  
 المتكلمين حتى لا يجعل الجوهر الفرد متمكنا بل متحيزا لم يجده  
 الا في كلام الشارح (واما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معنى  
 الحيز والمكان) قال \* فيلزم قدم الحيز \* هذا لا يتم على تقدير  
 كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له (وكونه محلا  
 لحوادث باعتبار كونه محلا للتحيز الحادث) وانما جعل التحيز  
 حوادث لانه اذا كان الازلي متحيزا والحيز حادث يجب ان يكون  
 هناك احياز غير متناهية يتحيز في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون  
 محلا لتحيزات (قال \* وايضا اما ان يساوى الحيز الخ \* قبل  
 هذا التردد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور  
 زيادة الشيء على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب ثم  
 ان هذا الدليل مبني على تنهاى الابعاد والاحراز ان يساوى  
 الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزى لكن الكلام في لزوم التناهي

قائله الخبالي

م



(قلت على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص المتكهن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز ان يكون انقص عن غير المتناهي انما المستع نقصانه بمقدار متناه (ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي او التجزى وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد اولا فالمتن على التناهي تقدير الدليل لا الدليل (و الفرق بين ابتناء الدليل وبين ابتناء تقريره (ولو كان الدليل مبنيا على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقرير الزيادة ايضا ثم جريان التزايد في الجوهر للفرد محل نظر اذا المساوات والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كية للجوهر الفرد ( قال \* واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة \* لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معا (اشار الى نكته ترك الجهة وهو ان نفي المكان يستلزمه ( وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حدا للمكان او نفسه ( اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان او نفسه فنفي التمكن لا يستلزم نفيه ( قال \* ولا يجري عليه زمان \* اي لا يعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له (منه قول النجاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معنى جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربت فتعين به ما قصدت بالفعل وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لا يتعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الآن (والاول يسمى زمانيا (والثاني دفعيا (ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود (ففرق

بين كان الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لا يوجد بدون هذا الزمان المتعلق بامور منطبقة عليه (وكما ان الزمان لا يجري عليه تعالى لا يجري على صفاته القديمة (وقوله \* لان الزمان عندنا \* يعني به الاشاعة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد منهم ازالة لايهامه فالزمان غير متعين فرما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد و يكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر (فقد يقال جاء زيد عند محيى عمرو وجاء عمرو عند محيى زيد وهو ضعيف لا يسمع المقام بيان ضعفه (وانما اوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت (ووجه قوله \* وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة \* مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم انه اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما بين في محله (ولك ابقاء المقدار على إطلاقه فان ما يقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرض (ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة اخرى لكمال ضعفها (وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه العدم (وانه الفلك الاعظم (وانه حركة الفلك الاعظم (واعلم ان قوله \* لا يجري عليه زمان \* لا يراد به الا احد المعنيين مما ذكره الاشاعة او الحكميم اذ لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيين (ولما اشرح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان (بل ان هذه المسئلة متفقة



بين الحكيم والاشاعرة (ولك ان تقول لبس للزمان الامني  
واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه (قال \* قضا. الحق  
الواجب في باب التنزيه \* الطرف متعلق بالواجب او بالحق  
( والواجب في كل بمعنى ( وحق التنزيه او واجبه المبالغة فيه  
والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات  
والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصريف (واما خبر غلاتهم  
مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالأجسام من لحم ودم  
لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح (وسائر فرق الضلال بعد  
المشبهة احدى وسبعون (والعبارة تدل على ان احدا منهم  
لبس بمصيب في باب التنزيه ( والمراد بابلغ وجه الابلغ بالنسبة  
الى عدم التفصيل والتوضيح (لا بابلغ من كل وجه اذ لا وجه له  
( والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير المتبعض والمنجزى  
والمحدود والمتناهي وللتنصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ما  
ذكر ( وهو شمول الخطاب لمن لا يفتطن للضمنيات من العوام  
فان جميع العقائد لحفظهم ايضا (قال \* لا على ما ذهب اليه  
المشايع من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه آه \*  
قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله \* بدليل  
قولهم هذا اجسم من ذلك \* فان هذا استعمال لغوي ( ولا يخفى  
ان كون العرض بحسب اللغة ما يمنع بقاؤه مم ( ولو سلم فهو  
لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعنى اللغوي  
( والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لامنع اطلاق اللفظ (وهكذا  
الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره (وفي نظيره  
( وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه (وان في قوله \* وان الواجب

لوزركت

لوزركت الخ \* تطويل المسافة لان التركيب يستلزم النقص  
والحدوث سواء اتصف الاجزاء بصفات الكمال اولا على ان  
عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع  
انصافه بصفات الكمال (وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد  
موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب (وليس بشيء  
اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان (وقوله \* وايضا \* يشعر بأنه دليل  
مستقل لباب التنزيه (وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه من التصور  
والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتغال على النقص  
اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به  
( وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح  
نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال  
والكيفيات (ودونه خرق القناد ( وكذا (في عدم دلالة المحداث  
عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحداث وهو متعذر والدخول  
تحت قدرة الغير ايضا لانه يمكن ان يكون المخصص هو الذات  
( واما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه  
مبنى على ان كل ممكن حادث فان يتم ( وكون مثل العلم والقدرة  
من صفات كمال يدل المحداث على ثبوتها لا يفنيه عن تخصيص  
( وكون الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة  
على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفاءها عنه ( واعلم ان قوله \*  
لادلالة على ثبوتها لها \* معناه لادلالة على ثبوتها للمحدثات  
( وقوله \* للمحدثات \* خبر لالاصلة الثبوت والالفي لا بالخبر  
( وقوله \* لانها تمسكات ضعيفة \* متعلق بقوله لا على ما ذهب  
اليه المشايخ ( واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين

رد على الخبالي

م



لكن لا بدخل في عدم الابتداء ايها العاقل الطالبين وتوسيعها بحال  
 الطاعنين كما لا يخفى (قال \* واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة  
 في الجهة \* على التمكن اذ كل ماله جهة فهو ممكن (فلا يرده لم يكن  
 فيما ذكرني الجهة فليس احتياج المخالف في التنزيه عما ذكر  
 بالنص الظاهر في الجهة (على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به  
 لا شتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور) وفيه  
 بحث لان ماله جهة يجوز ان يكون متخير الامتكانا (والنص الظاهر  
 في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزية والتركيب ايضا) والاولى  
 ان يقول والنسب لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم  
 على صورته (قال \* وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما  
 متصلا بالآخر مما سأل او منفصلا عنه \* اي بحيث يحل  
 بينهما ثالث (وقوله \* والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم \*  
 لا ينفي المماسه حتى يثبت كونه متصلا (الا ان يراد بالمماسه  
 بالكلية (لكن انتفاءها حينئذ لا يستلزم الانفصال (الا ان  
 يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكتفي في ثبوت التباين  
 في الجهة (وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم  
 (والا فان انتفاء الحالىة والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه  
 متصلا بشئ من العالم (وقوله \* فيكون جسما وجزء جسم \*  
 يتجه عليه ولا محلا للعالم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله  
 اوجزه جسم في موقعه (وايضاً جزء الجسم لا يجب ان يكون جسما  
 حتى يلزم كونه متصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق  
 ولا ان يكون ذا مقدار حتى يكون متناهما (والوهم المحض مالم  
 يتخالط اصلا العقل (والضع العضد كلها او وسطها بلحمها

في الجملة  
 نسخته

او الابط

او الا بط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القساموس (قال \*  
 ولا يشبهه اي لا يماثله \* فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها  
 على عمومها فتفيد نفي المجانسة وهو المشاركة في الجنس ونفي  
 المشاركة في الكيفية (لان نفي الماهية افاد نفي المجانسة  
 (ونفي الكيفية افاد نفي المشاركة في الكيف (وباب التنزيه  
 وان لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصریح بالمعلوم ضمنا  
 (لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما (وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد  
 في الحقيقة ظاهرا مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان ذاته تعالى  
 مماثلة لساائر الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات  
 والحقيقة بما صدق عليه (واستدل عليه في المواقف بانه او شاركه  
 غيره في الحقيقة لتمييز عنه بالتعين ضرورة الاثنية فيلزم التركيب  
 (ويمكن ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته  
 بينه وبين غيره لتعدد الواجب (وكون الشئين بحيث يسد احدهما  
 مسد الاخرى يصلح كل لما يصلح له الاخر مما اورد عليه انه يقتضي  
 رفع الاثنية فلا يمكن المماثلة بين شئين (واجيب بان المراد بسد  
 احدهما مسد الاخر سد احدهما مسد الاخر في الصفات النفسية  
 وهي ما لا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل امر زائد على الذات  
 كالانسانية والحقيقة والوجود والشئانية ويقابلها الصفة المعنوية  
 كالحادث والتخير (فعلى هذا ينبغي ان لا يستدل على نفي المماثلة  
 بهذا المعنى بان علمه وقدرته اجل واعلى مما في الخاوقات لان العلم  
 والقدرة ليسا من الصفات النفسية لا تحتاج في الوصف بهما  
 الى تعقل امر زائد على الذات عند اهل السنة (اكن الذي يستفاد  
 من كلام الشارح دفع الابراد بان المراد بسد احدهما مسد الاخر



ففيه المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجود \* قال في البداية العلم  
منا موجود \* أي بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فإنه اختلف في  
وجوده (وقد اشار الى تطرق الاشياء فيه بقوله \* فلو اثبتنا العلم  
صغته لله تعالى \* فتنه وقوله \* قديما وواجب الوجود \* ذهاب  
الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى (وقوله \* فلا مماثل  
علم الخلق بوجه من الوجوه \* مما لفة في نفي المماثلة (فكانه قال  
فلا مماثل علم الخلق اصلا فلا يعتد بما يشعر به من ان المماثلة تحصل  
بوجه من الوجوه ولا يتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى  
يتأني ما صرح به من ان المماثلة عندنا اثبات بالاشتراك في جميع  
الاصناف (ومنهم من قال مقصوده ان بين كلاميه تنافيا والتوفيق  
بما سيأتي (وبعلم من كلام الشيخ ابي المعين ان ما ذكر من معنى المماثلة  
معنى لغوي (ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يفدح فيه عدم  
مساعدة اللغة (وقوله \* لان النبي صلى الله عليه وسلم \* دليل ثان  
على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع اهل اللغة على ما سبق ايضا  
دليل عليه (والظاهر في قوله \* والظاهر انه لا مخالفة \* ترك الظاهر  
لان الظاهر المخالفة (والموافقة هو المأل (والظاهر ان المراد  
نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة (ويحتمل نفيها بين البداية  
والبصرة وبين الشيخ ابي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية  
ايضا (وقوله \* والا \* اي ان لم يكن مراد الاشعرية هذا (اولم  
يحمل كلام البداية على هذا \* فاشترك السبطين الح \* فلا يرد انه  
ينبغي تقديم قوله والاعلى قوله \* وعلى هذا ينبغي ان يحمل الى اخره \*  
ظنا به من تمة قوله \* لان مراد الاشعرى \* من غير تعلق له بحمل  
كلام البداية (ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف

قائله الخيال

م

على

على لاه صاف النفس ايضا يندفع لزوم رفع التعدد \* قال  
ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء \* هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته  
عن نقصان (فغنى قوله \* لان الجهل بالبعض او العجز عن البعض  
انه نقص في علمه وقدرته (ولك ان تجعله تنزيها له تعالى عن الجهل  
في بعض الاشياء والعجز عن البعض ( والمراد بالشيء الممكن والا  
فالمستع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم  
قاصرة لان دائرة العلم اوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من  
الاقسام الثلاثة (ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والالم يكن  
مقدورا اذ يمنع فعل الاختار بدون العلم (فاقبل يرد على عدم خروج  
شيء عن العلم انه يجوز ان يكون شيء يمنع تعلق العلم به فلا يكون  
الجهل به نقصا كما ان العجز عن المستع ليس بنقص ليس بشيء (ويرد  
على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت  
مقدورة لكانت حادثة وكما لا يخرج عن علمه وقدرته شيء لا يخرج  
عن سمعه مسموع ولا عن بصره مبصر (وكانه لم يتعرض لانه  
لا يخلف فيه (وقوله \* فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير \*  
نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة  
ولم يقل ( لا كما رجم قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا لانهم لا يعبا  
بهم ( ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لافي اكثر من واحد  
لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك  
والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معنى الايجاب (وكانه  
حمل القدرة على المعنى المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء  
فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مقدم الشر طية التنية محال  
عند الحكماء واقع عند المتكلمين (وقوله \* لا يعلم بالجزئيات \*

رد على الخيال

م



الاولى لا يعلم الجزئيات كافي كثير من التسخ (لانه يزداد الباء بعد العلم المتعدي الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق والمشهور بين الفلاسفة انهم انكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات ( وحققه المحقق الطوسي ان مرادهم انه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية متحصرة فيها ) وانما انكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة يقتضي مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل احد بنفسه ( ووجه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اطاعة او معصية او سفه او عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ) ودفعه بان هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدور له تعالى باعتبار الخلق تأمل \* قال وله صفات \* قدم المسند للتخصيص ( فبه على انه لا يشارك صفاته صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشارك غيره فيها ) وقد نبه باضافة الصفات اليه وجعلها على مغايرتها للذات وثبت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ( ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادئها ) فان اتقان افعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له ( والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه ) ولما نبى ثبوت صفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات ( الا انه ينبغي ان يذكر المتكلم والمكون ايضا كانه لم يذكر لهما لعدم ورود الشرع بهما ( فقول الشارح \* لما ثبت انه عالم الخ \* انما يثبت

في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية ( و اراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت انه عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتذكر زائد يشعريان كلا يدل على زائد اخر كما صرح به بقوله \* وليس الكل الفاظا مترادفة ■ والاولى ان يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي ان يكون مفهوم الواجب د اخلاقي مفهوم كل ولا ينفى فساد ( ومن البين ان مأخذ الاشفاق في المعنى المصدرى وهو ليس الصفة الموجودة بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله \* فثبت له صفة العلم \* تفريع على ثبوت المأخذ لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك يثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات ( فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود ( قال لا يكاز عم المترلة \* انه عالم لا علم له \* ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من اسماء عليه ( وذامن العجائب فان الاطلاق في القرآن اكثر من ان يحصى فكيف ينكر ( وقوله \* الى غير ذلك \* لا ينم على اطلاقه فان جمهورهم اثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفى باقى الصفات فخرزا عن ثبوت القدماء ( ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرزان لا يقال العلم عين ذاته ( بل يقال

وتشكيز زائد  
نسخه

رد على الخبالي  
م



لما اطلق العالم عليه تعالى ولا يصح اثبات صفة العلم له تعالى جل  
على ما يلزم العلم ويكون اثره من انكشاف الاشياء عليه كما يقال  
في الحى والرحيم (ومما لا يشتبه انه لو كان دعوى المعتزلة انه عالم  
لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحيوة وعالما وحييا  
وقادر او صانعا للعالم ومعبود المخلوق وكون الواجب غير قائم بذاته  
كما سنده لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لاثبوت  
علم عين الذات (وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة  
الى غير ذلك) قال \* وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته \*  
حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير وازداف العلم  
والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قال \* ودل صدور الافعال  
المتقنة الخ \* لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة  
الموجودتين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف  
عنه (نعم حدوده في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب  
قديما) فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الاعلى الانكشاف  
الذى سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة  
بالفعل (قال \* وكون الواجب غير قائم بذاته \* فان قلت كون  
العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادر  
عالم صانعا معبود المخلوق وان كان بصيرورة الذات علماء كان اللازم  
كون الواجب غير قائم بذاته (قلت كون الشيء عين شئ قد يكون  
بصيرورة احدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة  
وقد يكون الاثنين متحدان غير بصيرورة وانقلاب وهذا هو العينية  
المستحيلة وكلاهما فيها واللازم لهما اما ان يكون لازم كل منهما  
لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحيوة لازمة للذات وكون

الذات

الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قال \* ازالة  
لا كما زعم الكرامية \* هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام  
بكسر الكاف وهو الذى قيل فيه الفقه فقد ابى حنيفة وحده  
والدين دين محمد ابن كرام كذا في شرح المواقف) وارجو ان يكون  
قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذى هو ابن الكرام الى آدم  
عليهما السلام (ويستفاد من قوله \* لاستحالة قيام الحوادث بذاته \*  
ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله \* قائمة بذاته \*  
يستحق التقديم على الازلية بتقديم الاصل على الفرع) ولكن  
للتأخير ايضا وجه هو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى (نعم  
كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعربه  
(قوله \* ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الى ما يقوم به \* يستدعى  
ان يتصل بقوله \* صفات \* وكما ان قوله قائمة بذاته يردزعم  
المعتزلة في الكلام يردزعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة  
لا في محمل (وقوله \* ولكن مرادهم \* اشارة الى ان الرد ليس  
في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد  
عليهم بقوله قائمة بذاته (وانما يرد عليهم عدة من صفاته لانهم  
ينكرون كونه صفة) قال \* ولما تمسكت المعتزلة \* قد عرفت  
ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم (وقوله \* فبال الثمانية \*  
كما في هذا الكتاب (وقوله \* او اكثر \* اشارة الى صفات اخر  
اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين  
والجنب والقدم والاصبع واليمين) ولا يخفى ان الاولى ان يقول  
فبال السبعة او الثمانية او اكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب  
(او يقتصر على قوله فبال الثمانية لانه الذى ذكر في هذا الكتاب



(واشار بقوله \* اشار الى الجواب \* الى ان العبارة غير واضحة في الجواب (لكن لا لما قيل ان الجواب التام في المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر على الاول ولكن اشار الى ان التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات ايضا اذ ليست متغايرة (لانه يمكن ان يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لاهو ولا غيره فلا يكون اقتصارا على بعض الجواب (او يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لاهو وغيره فليز بطريق الاقتصار ان يكون كل بالنسبة الى الاخرى ايضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات ايضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الاخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون ايضا اقتصارا (بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين (اولما قيل ان سوقي العبارة في بيان حكم الصفات (ولذا ذكر قوله \* لاهو \* والا لا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا (هذا) لكن في قوله ولذا ذكر قوله لاهو والا لا مدخل له في الجواب نظر لانه لو لم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية (والاولى ان يقول ولما تمسكت المعتزلة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد وتمسكنا بان في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبودا الخلق وكون الذات غير قائم بذاته اشار الى تحقيق الصفات بحيث يدفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لاهو ولا غيره لانه حيثئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف (اما على ما ذكره

فلا

رد على الخبالي

م

قائله الخبالي

م

المشار اليه  
نسخه

فلا موجب لذكر لاهو بلا خفاء (قال \* والنصاري وان لم يصرحوا \* ضمن كلامه منع التصريح ومنع اكفارهم حقيقة بانهم كفروا تغليظا لانه يلزوم الكفر لا يكفر ما لم يلزم (وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزوم كفره عالما به (فلا ينجم عليه انه يلزوم الكفر عليهم لا ينبغي ان يكفروا ما لم يلزموا (فعلم ان اكفارهم بما التزموا بلا شبهة (وهو ما صرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة (ولاحاجة الى الجواب بان آية اكفارهم اقتضت التزامهم او ثبت توقف الاكفار على الالتزام (ولا يخفى انه كما لزم النصاري ذوات قديمة لزم اهل السنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مسبقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض (والاقانيم جمع اقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل (قالت النصاري انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة اقانيم (وكانهم سمو الامور الثلاثة اصولا لانها صفات ينوط بها نظام العالم ووجوده اولانها اصول الالهية (وانما اثبتوا القدماء الثلاثة دون الاربعة مع ان الذات رابعة لان الذات ما لم يؤخذ مع الثلاثة لا يستحق الالهية (وبهذا ظهر ان ما قيل انه ميل من النصاري الى ان الصفة عين الذات (لا يرد عليه انه لا يلازم جعل القدماء ثلاثة اذ لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد (نعم يرد عليه انه لا معنى حيثئذ لانتقال اقنوم العلم لان اقنوم العلم عين الذات (قال \* فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات \* فيه انه لا يلزم من القول بانتقال اقنوم العلم تجوز انتقاله على الآخرين حتى ثبت ذوات

قائله الخبالي

م

رد على الخبالي

م

رد على الخبالي

م



متغايرة (الا ان يقال تجويز الانتقال على اقنوم العلم يشهد بتجويز  
الانتقال على الآخرين) على انه بانتقال اقنوم العلم بتعدد الذات  
القديمة لكن لا يكون كفرهم للقول بالثلاثة (قال \* واقائل ان يمنع  
توقف التعدد والتكثر على التغير \* فيه نظر) اما اولا فلما قيل  
ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه  
منع توقف تكثر القدماء على التغير (واما يقدح فيه منع توقف  
تكثر القدماء المتغايرة على التغير) ويمكن دفعه بانه منع توقف  
التعدد والتكثر على التغير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه على  
التغير مطلقا (وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصارى  
لان الانفكاك يدل على التعدد والتغير يلزم اهل السنة ايضا  
لان التعدد والتغير لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد التغير  
مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد) ولبس الاشكال مبنيا  
على تفسير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه التزام النصارى  
تغير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل  
على التغير والاثنية (وبهذا اندفع ايضا انه قد عين معنى الغير  
في هذا المقام) فلا يرد قوله بعد هذا \* فان قيل هذا في الظاهر  
رفع التقيضين الخ \* واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من  
لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول  
بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغير  
بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع بمقابلة المنع بالمنع بل منع السند  
نعم لو ابطال توقف التكثر على التغير لكان موجهها (قال \* للقطع  
بان مراتب الاعداد من الواحد الى الاثنين والثلاثة الى غير ذلك  
متعددة \* يناقش فيه اولا بان الواحد لبست من مراتب الاعداد

قائله الخيالي

م

وثانيا

(وثانيا بان مراتب الاعداد لبس بعضها جزءا من بعض اذ قد تقرر  
ان المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات  
متكررة لامن خمسين اواربعة وستة) وهذا مع كونه كلاما على  
السند (يمكن دفعه بان جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب  
اوبناء على مذهب من جعل العدد ما يقع في العدد فيكون الواحد  
عددا) وبانه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة (وكذا  
الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة  
مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير  
الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك) (قال \* وايضا لا يتصور  
نزاع الخ \* يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه  
معارضة بالبديهة) (قال فالاولى فيه اشارة الى اول ما ذكرنا على  
منع توقف التكثر على التغير) (قال \* وان لا يجتزأ على القول  
بكون الصفات واجب الوجود لذاتها \* لا يقتصر الجرة على  
كونها خلاف الاولى) (بل هو غير صحيح) (فكان استعمال الاولى  
في عدم الجرة رعاية ادب المسامحة) (وكون مراد من قال الواجب  
الوجود لذاته هو الله تعالى ما ذكره يكاد لا يساعده عبارته  
لان ضمير لذاته الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى  
عليه يجعله واجبا لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة  
لذواتها) (نعم او كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو  
الله تعالى بصفاته كان المعنى ما ذكره) (وجعل هذه العبارة  
بهذا المعنى مما لا يرضى به الا تعسف في التأويل) (وفي قوله \*  
ولا استحسانة في قدم الممكن \* انه يستحيل عند منكر الايجاب  
الذي يدعى كونه فاعلا مختارا) (ولهذا حكم بان كل ممكن حادث

وقوله بل يقال هي واجبة  
لا غيرها بل لما لبس عينها  
ولا غيرها لا محل له بعد التجاوز  
عن الاعين والا غير هي يقال  
هي واجبة لذات الواجب  
نسخه



(قال \* واصعبوبة هذا لمقام ذهب المعتزلة وفلاسفة الى  
نفي الصفات \* لكن صعبوبة وجود الصفات عند المعتزلة  
لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه لا صعبوبة له عندهم لذلك  
(بل وجه الصعبوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب  
فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم) وتوقش في نفي الكرامة  
قدم الصفات بانهم قالوا بقدم المسببة والكلام وفسره بالقدرة  
على التكلم) والمشهور انهم قالوا بحدوث الكلام (قال \* فان قيل  
هذا في الظاهر رفع للقبض وفي الحقيقة جمع بينهما \* يمكن  
بيانه من وجهين احدهما ان الغير نقبض العين كما يشد فسلب  
العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان  
نقبضا بمعنى السلب او بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت  
العين لها) وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم  
العدول وثبوت ذلك السلب (وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهو  
سلب سلب هو فيلزم اجتماع سلب هو وسلب هو) لكن  
في كون قوله \* وهي لاهو وغيره \* في الظاهر رفع النقبضين  
نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر اما  
لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو وغيره العدول كما ان  
الظاهر من اللاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع للنقبضين  
وهو لاهو ولا غيره لان لا غيره في معنى لاهو وفي الحقيقة  
رفعهما ٣) قال \* قلنا قد فسرنا الغيرية الخ \* وابس هذا التفسير  
مبني على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضى اللغة والعرف  
اذ يقال لبس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة (ورد بان  
المراد بالغير ههنا فردا اخر من نوعه والالزم ان لا يغايره ثوبه

٣ وقوله لان المفهوم من الشيء  
ان لم يكن هو الآخر الط فيه  
لان الشيء ان لم يكن هو الآخر  
فهو غيره والافهوعينه والجمع  
بين النقبضين مع استحالة  
يستلزم تعدد عين  
نسخه

بل امتعة البيت و بان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل  
اتفاقا كما سيجي (قال \* فان ذات الله تعالى وصفاته ازيلية والعدم  
على الازلي محال \* هذا البيان يستدعي ان لا يكون شيء من  
القديمين متغاييرا بل لا يكون الا فلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول  
(وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود  
او الخير) وفيه انه لو كان كذلك لم يقتصر وا في الاستدلال على  
ما ذكره وابل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن  
انفكاكهما في الخير لا متاع الخير عليهما) ويعتذر بانه ترك التعرض  
لظهوره (ثم نقول لو تم ما ذكره لزم ان لا يمتنع تعدد القدماء  
اذ لا يكون القدماء متغايرة) فالوجه ان يقال فان ذات الله تعالى  
يقبضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضى عن الآخر  
وكذا يمتنع انفكاك كل من امرين آخرين تقضيتهما امر واحد  
عن الآخر (قال \* والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها  
وبقائها بدونها اذ هو منها \* اي بعض منها \* فعدمها عدمه \*  
اي عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما في ضمن واحدا  
اي واحد كان واما في ضمن جميع الاحاد الى غير ذلك لكن  
\* وجودها وجوده \* لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لان  
وجود اسكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها) ومن  
البين ان المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر  
بمعنى ان يكون نفس الامر نظرا لنفس الواحد والعشرة لا وجودهما  
لانهما ليسا بموجودين (وفي قوله \* فان قيام الذات بدون تلك  
الصفة المعينة منصور \* لا يقال فيه بحث من وجهين) احدهما  
انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة



المعينة فبطلانه بين ( وان اراد قيام الذات مع قطع النظر  
عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحرثة في ذلك  
( وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المحرثة اللازمة للذات  
( لانا نقول المراد مكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته  
( وهذا ممكن في الصفات المحرثة اللازمة ( وان اوردانه كذلك  
الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ماذ كره السارح  
على ان الصفة اللازمة المحرثة لا يتحقق عند الاشياء  
اذ الاعراض لا تليق زمانين ( قال \* لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك  
من الجانبين \* لا يقال التزديد قبيح لانه تقرر من قوله \* بخلاف  
الصفة المحرثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة منصور  
فيكون غير الذات \* ان المراد الاكتفاء بجانب واحد ( لانا نقول  
كلامه مماثل لان قوله \* والواحد من العشرة يستحيل بقاءه  
بدونها وبقاء هابده \* يدل على انه لا يكفي امتناع الانفكاك  
من جانب واحد فيحسن التزديد ( قال \* وان اکتفوا بجانب  
واحد لزمت المتغايرة بين الجزء والكل \* اى غير الجزء الاخير  
( وايضا يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحلّه ٧ وجواز وجود الذات  
بدون الصفة لا يتم مع قيام دليل اقيم عليه فلا يسمع من غير  
ابطلاله ( وايضا الصفة مقتضى الذات فكيف يجوز الذات  
بدونها ( قال \* لا يقال المراد امكان تصور وجود كل منهما  
مع عدم الآخر واو بالعرض \* يعنى المراد امكان فرض وجود كل  
منهما مع عدم الآخر ( ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون  
الصفة لان معرفة الحاصل يتكفله اذ مع عدم اعتبار اضافة الذات  
الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها ( او لا غناء عنه لانه يكفي

٧ وقد عرفت ما فيه  
نسخه

في نفى المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة لان  
المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين ( وانما تعرض لا متناع  
انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن  
الجزء تصحيا لما نسبته الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد  
يمتنع بدون العشرة ( بقى ان قوله \* بخلاف الجزء مع الكل \*  
لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت  
الجزء لبقاء كونه جزءا له ( وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك  
كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر ( فلا وجه  
لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض ( قال \* فان قيل لم لا يجوز  
ان يكون مرادهم \* لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم  
التغيرية بما سبق ( الا ان لا يجعل هذا التفسير من الاشاعة بل من غيرهم  
لاصلاح كلامهم ( ويفهم من قوله \* فانه يشترط الاتحاد بينهما  
الح \* ان اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشترط المغايرة لافادته  
مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذا حمل اتحاد المتغايرين  
في المفهوم بحسب الوجود ( وما يقال ان مجرد التغير بحسب  
المفهوم غير كاف في الافادة فعليه ان يشترط لها مع التغير عدم  
اشتمال الموضوع على المحمول اذ لا يفيد الحيوان الناطق ناطق  
غير متجه لانه لم يدع ( الا ان الافادة يتوقف على التغير وهو لا يستلزم  
دعوى كفايته فيها ( نعم يتجه انه لا يتوقف افادة الحمل الاعلى التغير  
ذهنا لا على التغير بحسب المفهوم ( والتغير ذهنا يحصل  
بالملاحظة بوجهين فبيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان  
بالحيوان الناطق والبشر بالمشاكلة ( قال \* قلنا هذا انما يصح  
في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لاني مثل العلم والقدرة \*

رد على الخيالي



وايضاً هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب  
المعتزلة وغيرهم ( قال \* فلو كان الواحد غيرها لكان  
غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه \* يعني لانه  
من العشرة والعشرة لا تكون بدونه على ان ان مكسورة نافية  
فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة  
غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره  
( وكثيرا ما يروى ان مفتوحة فهو حينئذ عطف على ضمير كان  
( وقوله \* بدونه \* على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة  
بدون الواحد ( فن قال فتح ان تصحيف اعدم امكان عطفه على ما  
سبق الامة محل تقدير ولزم ان يكون العشرة بدونه فقد غفل ( وكان  
قوله \* ولا يخفى ما فيه \* اشارة الى ان لا فرق بين الجزء والكل  
والحل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من احد  
الجانبيين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة ( وما يقال انه  
اشارة الى ان كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي  
النفسية حتى يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة  
الشيء للشيء لا يقتضي مغايرته لكل جزء من اجزائه حتى يلزم  
من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فنظهر ضعفه بما قررناه  
لك فاحسن التأمل \* قال وهي صفة ازلية \* تأنيث ضمير العلم  
باعتبار خبره ( ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه  
الى صفة العلم ( واخذ الازلية في تعريفات الصفات بوجوب  
الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله \* وله صفات ازلية \* وفيه  
ذكر المعلومات في تعريف العلم بوجوب الدور لتوقف معرفة المعلوم  
على العلم ( ولك ان تقول اتوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدري

رد على الخبالي

م

رد على الخبالي

م

لا اعلم بمعنى الصفة الموجودة ( وان تقول ان التعريف لعلم الله  
والما حوز في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغنى عنه  
بما عرف به العلم سابقا ( ويتقضى التعريف بالسمع والبصر ( الا ان  
يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل  
في العلم وان كان مبايناً له فالسمع والبصر ليسا مابه يتكشف المعلوم  
بل مابه يتكشف المحسوس ( وكان علماً تعالى اذلى تعلقه بما يجب  
ان يعلم في الازل ايضا اذلى ذنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل  
فعم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث ( وانما قدم العلم  
على القدرة لانه حاكم على القدرة وله هذا لا يقع من القادر العالم  
ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة ( والعلم ليس تحت القدرة ولهذا  
يعلم ما ليس مقدوراً ولان العلم اعم من القدرة ( وقد عرفت وجه  
تقديمهما على الحياة \* قال وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات  
عند تعلقها بها \* هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين  
لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبته لانه يتمسك في اثباته  
بان القدرة ليس اثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلا بد من صفة لها  
تؤثر في المقدور فيقول بان اثره في المقدور بمعنى جعله ممكن  
الوجود من الفاعل ( وحاصله صحة التأثر في المقدور ( ولا ينفع  
التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة  
التأثير للفاعل ازلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة ازلية  
( والتزاع في ان التعلق اذلى او حادث انما هو بين النفقة للتكوين  
فان بعضهم جعلوا لتعلقات حادث وقت وجود المقدور  
بعضهم جعلوها قديمة بمعنى انهم تعلقوا في الازل بوجود المقدور  
فيما لا يزال ( والملائم لهذا المذهب ان يقال تؤثر في المقدورات على



وفق تعلقها بها \* قال وهي صفة ازلية توجب صحة العلم \*  
 لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة  
 اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالى بالحياة  
 وصفه بحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة  
 ( ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع  
 والكلام وجه مع ان شيئا منها لا يكون لغير الحى ) وهذا بيان بديع  
 منح في هذا المقام ( ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي  
 ما ذكره في تعيين الحياة ) ( ولبس المقصود استيفاء ما يوجب ) ( والا  
 لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت ) ( وورد الشارح في شرحه  
 للكشاف في تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم  
 والقدرة على غير حياة ذوى العلم ) ( ولا يصح الجواب عنه بانه  
 تفسير حياة الواجب والافتسار حياة غيره باعتدال المزاج النوعي  
 او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرها لانه يصدق على غير  
 حيوة تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره ) ( بل الجواب منع عدم  
 صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لما منع  
 قال \* والقوة وهي بمعنى القدرة \* فذكرها للتنبيه على الترادف  
 واذن الشرع باطلاقه على القوى العزیز فالاولى جمعها مع القوة  
 ( ونحن نقول وبالقوى الاعنصام ان القوة بمعنى نفي الضعف  
 في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما ) ( نعم الكلام  
 في انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته او امر  
 اعتباري ) ( ويؤيد جعله راجعا الى القدرة حصر الصفات في الثمانية  
 قال \* والسمع وهي صفة تتعلق بالسموعات \* لبس مقتصر  
 في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له ثمة ) ( وهو قوله \* فتدرك بها

ادراكا

ادراكا تاما الخ \* فانه من ثمة بيان السمع والبصر لا مجرد البصر  
 ( يشهد به قوله \* ووصول هواء \* فلا يرد انه يصدق على صفة العلم  
 لانه يتعلق بالسموع لكن لا ينكشف بالسموع به انكشافا تاما ومبني  
 اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حالة اتم حين  
 الابصار والسماع منها حين العلم بالسموع والمبصر من غير سماع  
 وابصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم ) ( وهذا مذهب الجمهور  
 من المعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وابوالحسن  
 البصري يجعلونهما نفس العلم الا ان للعلم تعلقين بالمحسوس احدهما  
 اتم من الاخر ) ( ولا يخفى ان اسباب اثبات السمع والبصر يوجب  
 اثبات صفات آخر بازاء باقي المحسوسات ولا مندرجة عن اثباتها  
 تحرزا عن التحكم ) ( الا انه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق  
 عليه تعالى كف عن البحث عنها ) ( وقوله \* لاعلى سبيل التخييل \*  
 يعني لبس علمه تعالى بالسموع والمبصر على سبيل التخييل لان بها  
 على سبيل التخييل لغيتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه  
 تعالى ) ( وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهرا اما بعد عدمه فنسبته  
 اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تعالى به  
 كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس ) ( واما نفي كونه على  
 سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس  
 بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس باني المعنى الجزئي المتعلق  
 بالمحسوس يدركه تعالى باي صفة ) ( ولا يبعد ان يقال جعلوه  
 مدركا بصفة يدركها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد  
 بصفة تتعلق بالسموعات مع ما يتعلق بها ) ( وكذا قوله \*  
 المبصرات \* فحينئذ يكون ذكر ) ( قوله \* لاعلى سبيل التوهم \*



في موقعه ( وما اشكل على ارجو من الله ان يفتح على الجواب  
لولا يكن الصواب انه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة ( ويجوز  
ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادة تعالى باقامته ادراكه عند  
استعمال الباصرة ( فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصر عليه  
تعالى على صفة البصر بل يصح ان ينكشف عليه تعالى بالسمع  
فلم لا يجوز ان يكون صفة التي بها يدرك المحسوس هو البصر  
او السمع ( ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لا يجوز  
الاقيام السمع والبصر بالمصدرى بذاته تعالى ( واما  
ان ذلك القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا ( قال \*  
ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات \* لا يخفى  
ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات ازلى وتعلق قدرته تعالى بجوز  
ان يكون ازليا ( واما تماق السمع والبصر فليس الابعد وجود  
المسموع والمبصر ( فايوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم  
لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ( ليس بذلك ) لانه مبنى  
على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده ( الا ان يقال ارادانه  
لا يلزم من العلم بالمعلوم الموجود باعتباره موجود قدم هذا  
المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان لعلمه تعالى  
بالموجود الحادث تعلقين تعلق قبل وجوده وهو ازلى وتعلق  
بعده وهو حادث ( قال \* وهما عبارتان \* اى كل منهما عبارة  
\* عن صفة في الحى توجب تخصيص احد المقدورين في احد  
الافاق بالوقوع \* وكأنه اراد بذلك الحى الاشارة الى انه لا بد لها  
من الحياة ( لكن لاجهة تخصيصها بالارادة والمشيئة لان ماسوى  
الحياة كذلك ( ولان تخصيص بالحياة فلا بد من العلم ايضا ( والاشارة

الى

الى انه لا بد من القدرة ( وقد حصلت ( بقوله \* احد المقدورين  
( وقوله \* مع استواء نسبة القدرة الى الكل \* زايد على التعريف  
اشارة الى دليل اثباتها ( وهذا القدر لا يتم بل لا بد من ان يضم  
اليه استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين  
ايضا حتى تثبت ( مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند  
مشبه بل يقبته بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من  
التكوين ( واستواء نسبة العلم ايضا واضح ( فلو ضم اليه لاستغنى  
عن ( قوله \* وكون تعلق العلم تابعا للوقوع \* ووجه ما ذكره  
ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لا يكون مرجحا  
للولوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع لمرجح ( واورد  
عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه ( والكل في قوله \*  
مع استواء نسبة الكل اليه \* عبارة عن كل المقدورات والافات  
( واورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد لكل  
من تعلقاتها الخصوصية من مرجح ويتسلسل ( واجيب بان تعلق  
الارادة لا يتوقف على مرجح يحكم به العقل الحاكمة بان الهارب  
من السبع لا يريد احد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح  
( وكذا العطشان لا يريد احد القسدين المستويين من كل  
وجه لمرجح ( قال \* وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم \*  
رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية ( ورد العدمية بعدها  
من صفات لاهو ولا غيره ( والصفات العدمية لا يوصف به  
( ورد كونها امرابانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج  
فيها ما هو تحت صفة الكلام ( ولا يلزم على من جعلها سلبا  
انه يلزم ان يكون الحجر قادرا لانصافه بتلك السلوب لان الحجر

٧ هذا غير واضح لان العلم بالوقوع  
البعض دون بعض حاصل  
وانما المساوى هو العلم التصورى  
فاحفظه فانه ثمرة العود والعود  
احمد \*

تعريف الخيال



في افعاله مغلوب لانه لبس فاعلا بالاختيار (ولا انه كيف يكون  
هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان هذا  
القائل اثبت المشية فليكن هي المرجحة (وما ذكره ان ارادة  
الله تعالى فعمله انه لبس بمكره ولا ساء ولا مغلوب ذهب اليه  
التجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادته  
فعل غيره انه امر مذهب الكمي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة  
كذا في المواقف (ففي ما ذكره خلط مذهب بمذهب (وتحريما  
ذكره في بيان كونها امرا انه لو تعلق ارادته بفعل المكلف لكان  
الفعل عنه واتعا من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا بما  
لا يدخل تحت قدرته (وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الامر اعم  
لا يجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزا لم يصح منه  
هذا الاستدلال (فن قال الملازمة في قوله واو شاء لوقع غير مسئلة  
عندهم لكن الكلام على التحقيق لا يحصل لكلامه (قال  
\* وعدل عن لفظ الخلق لسبوع استعماله في المخلوق \* وكذا  
العدل عن لفظ الرزق الى التزريق (مع داعي مناسبة للتحقيق  
(قال \* هو صفة لازية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب  
من الحروف \* وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحا  
بما اريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك (والتميز عن الصفة  
اللازلية لبس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث  
القدسية (الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص  
الكلام به (وظاهر بيانهم ان الصفة اللازلية هي المعاني القرآنية  
لمعبر عنها بالانقضاء القرآنية (وتظهر ان ذات فرعون وهامان  
واللهام ليست قائمة بذاته تعالى بل القائمة به العلم بهذه المعاني

او قدرة

او قدرة التعبير عنها واظهارها (فهو اما راجع الى صفة العلم كما  
قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال (فالظاهر ان صفة  
الكلام لا تنكشف بهذا البيان (بل ينبغي ان يحال علمه الى الله  
تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته  
(قال \* وذلك ان كل من يأمر وينهى ويخبر \* كانه ذكر الثلاثة  
على سبيل التمثيل (والا فالقرآن لا ينحصر فيها اذ منه التداء  
والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى اقسام خمسة بل منه التعجب  
والتمني والترجي (والقول بان التني والترجي يستحيلان منه تعالى  
(مع انه يوجب ثني الاستفهام ايضا مندفع بان القرآن نزل على  
لسان المعابد (قال \* ثم يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة \*  
لادلالة على المعنى الذي يجده الخبر والا امر او الناهي بالكتابة  
بل بعبارة افادها الكتابة (قال \* وهو غير العلم \* اي المعنى  
الذي يجده الخبر غير العلم والذي يجده الامر غير الارادة (ولذا  
اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الامر  
(فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا يفيد مغايرة الكلام مطلقا  
للعلم (وان مغايرة الامر للارادة لا يكفي في مغايرة مطلق الكلام  
لهما (ولم يذكر ما يدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى  
الموجود في النهي غير الكراهية لانه قد ينهى عما لا يكرهه  
كن ينهى عبده عن شيء ولا يريد انتهاؤه قصدا الى اظهار  
عصيانه اعتمادا على المعرفة بالمقايضة (لا يقال جرى  
على ان النهي هو طلب الكف فالنهي ايضا كالامر في ان فيه  
ارادة فعل (لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر (فلا حاجة  
الى ذكر قوله \* وينهى \* وفيه ما فيه تأمل تعرف (وما يقال

كيف يكون قائما  
نسخه

قائله المحشي صلاح الدين



ان ما ذكر لا يدل الاعلى مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق  
اذ كل عاقل تصدى للاخبار بحصل في ذهنه صورة ما خبر به  
بالضرورة (على انه لا يتم في شأنه تعالى) وقياس الغائب على الشاهد  
لا يفيد (لبس بشئ لان من ينكر الكلام النفسى يجعل الامر القائم  
بالنفس في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون  
هناك امر وراءه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يحطه لصورة الخالي  
عن الاعتقاد) واذا ثبت امر اخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة  
في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذى ثبت في شأنه تعالى  
بالتواتر عن الانبياء (فلا محصل لقوله \* وقياس الغائب على الساعد  
لا يفيد \* اذ لبس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر) والمقصود  
من بيان مغايرة الكلام النفسى للعلم والارادة ان لا يبق لثب ما ثبت  
بالتواتر سبيل ولا يبق لدعوى الاضطراب الى التأويل مجال (نعم  
ما اورد على ما استدلل على مغايرة الامر للارادة من انه لا امر هنا  
بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى) ويجرى مثله  
في الاخبار عما لا يعلم من انه لبس هنا الامجرد لفظ الخبر من غير  
حقيقته (على انه يزاد انه لولا ان الامر يستدعى الارادة كيف يعذر  
في ضرب العبد من يأمره بما لا يريد لثلا يمثل فيعذر لانه لولا انه  
يفهم من مخالفة امره انه خالف ما هو يريد لا يعذر في ضربه  
اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته) قال \* انى زورت  
في نفسى مقالة \* اى قومت وحسنت كذا في القاموس  
زوفى الاستدلال به وبقوله صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة  
عن الالفاظ الخفية المرتبة في النفس (قال \* والدليل على ثبوت  
صفة الكلام اجماع الامة \* فيه بحث اما اولا فلان المعترلة

لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف يتعقد الاجماع مع مخالفتهم  
(ويمكن دفعه بان لبس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام  
بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم) فقوله \* انه متكلم \* معهود  
الاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع (يشهد به ما سبأ فى  
في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعترلة من قولنا ودائنا ما امر انه  
ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه  
متصف بالكلام) على ان المراد بثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم  
(واما ثانيا فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على  
ثبوت الكلام) قال الشارح في التلويح ثبوت الشرع يتوقف  
على الايمان بوجود البارى وعلمه وقدرته وكلامه (وقد سبق  
في الشرح ايضا في شرح قول المصنف الحى القادر السميع العليم  
الح ايضا ان الشرع يتوقف على كلامه) ويمكن دفعه بان  
الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله  
(لا تجمع امة على الضلالة) وصدقه لا يتوقف على الكلام بل  
على المعجزة سواء كان كلاما او غيره (قال \* وتواتر النقل عن الانبياء \*  
والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبرهم حد التواتر) لا يقال  
لم يثبت الا انه متكلم اما ان الكلام صفة موجودة فلا (لانا نقول  
الخصم لا ينكر وجود الكلام) وانذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه  
مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى  
قال \* فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية \* بظاهره متفرع على قوله  
\* والدليل على ثبوت صفة الكلام \* فانتفيع بملاحظة دلة باقى  
الصفات (ولك ان تجعله فرعاً لجمع ما سبق) قال \* ولما كان في الملائكة  
الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الح \* يستفاد منه ان الداعى الى تفضيل



الكلام في مسألة الكلام زيادة النزاع والخفاء ( وهو بعيد  
 اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا  
 الا ترى انه بين الشارع كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع ( وايضا  
 المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم او الكالم عليه تعالى  
 فبني فيه ان الاسم هو المتكلم ( وتكرار الاشارة الى التكوين  
 والارادة لتقرير ان القائل بالتكوين يثبت الارادة ايضا لان الظاهر  
 ان كلامهما يعني عن الآخر ( ولا يخفى لطف قوله \* وفصل الكلام  
 بعض التفصيل ( قال \* ضرورة امتناع اثبات المشتق من غير قيام  
 مأخذ الاشتقاق \* وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام ( والمعتزلة  
 يسلمون وجوب قيام الكلام به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم  
 يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محالها ( اورد عليهم بانه  
 يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها ( ولهم ان الكلام صوت  
 مكيف بالاعتماد على الخارج ( والصوت كيفية تعرض الهواء حين  
 توجبه من قرع او قلع عنيف فلبس التكلم الاحداث الكلام  
 في الهواء فلا يكون الكلام قائما بالتكلم ويكون قيامه بالتكلم وهما  
 من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر \* قال ضرورة امتناع  
 قيام الحوادث \* الاولى لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع لبس  
 ضروريا ( الا ان يراد كونه من ضروريات الدين ( قال \* ضرورة  
 انها اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء بعض \*  
 فالمقتضى حادث لا نقضائه ( والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به  
 والرد على الحنابلة ظاهر ( واما المشهور من الكرامية انه حادث قائم  
 بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى ( وغاية التوجيه  
 ان يقال \* القائلين \* تقييد الكرامية ( واعل الشارع اطلع

يمكن ان يقال اراد ببعض  
 التفصيل وصف الكلام بانه  
 صفة له ازالة مع انه سبق  
 ولاحقا في انه زيادة النزاع

وان الارادة  
 نسخ

المورد الخبالي

م

على

على فرقة من الكرامية موافقة الحنابلة ( واعلم ان ترتيب القبول  
 في كلام المصنف على وجه يعني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء  
 صفة له تعالى يعني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا  
 كذلك والازلية تعني عن الوصف بانه لبس من جنس الحروف  
 والاصوات ( فالاولى ان يقال متكلم بكلام لبس من جنس الحروف  
 والاصوات اذلى هو صفة له ( وبالجملة في قوله \* صفة له \* رد  
 على المعتزلة ( وفي قوله \* ازالة \* رد على الكرامية ( وفي قوله  
 لبس من جنس الحروف والاصوات \* رد على الحنابلة ( قال \* الذي  
 هو ترك التكلم \* فتعريف الكلام بالسكوت يستلزم الدور ( قال  
 \* هي عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة الخ \* الافة  
 لا تنحصر في عدم مطاوعة الالات بل قد تكون بعدم الالة اما  
 بحسب الفطرة او اعراض ( وضعف الالة لعدم البلوغ ايضا  
 فطري ( فلا يحسن مقابلة عدم المطاوعة بحسب الفطرة  
 والكلام مطابقا صفة منافية للسكوت ( والكلام بالالالة  
 لا كلامه تعالى صفة منافية لعدم مطاوعة الالة لتزجها عن الالة  
 وذلك بين ( قال \* فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظي \*  
 يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي ( فكلمة على  
 بنائية وابست صلة الصدق ( وهذا منع المدعى بمعنى طلب الدليل  
 عليه ( وهو موجه قبل الاستدلال ( او كلمة على صلة الصدق  
 ( وقوله \* وهذا اشارة \* الى قوله \* صفة منافية للسكوت  
 والافة \* ولو قال وهذه لك اظهر ( وبالجملة المقصود ان  
 هذا البيان لا يتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي ( وقوله  
 \* اذ السكوت والحرس انما ينافي اللفظ \* الاولى فيه انما ينافيها

اذ الافة قد تكون  
 نسخ



اللغة فتأمل (قال \* والله تعالى متكلم بها امر وناه مخبر \* ذكر  
الثلاثة لبس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على  
سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبه على ان تكثر الاسماء له تعالى لبس  
باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي  
الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء (وكون الاستفهام كلامه  
تعالى على لسان العباد والا فهو منزوع عن الاستعلام (وحينئذ  
يزيد على الخمسة لوجود التعجب والتعجب والترجي ايضا (واشار  
الشارح بقوله \* يعني انها صفة واحدة الخ \* الى دفع الاستفهام  
عن قوله والله متكلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات  
(وهذا لاثبات الوحدة (ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء  
والاضافات (ويمكن توجيه آخر هو انه اشارة الى انه متكلم بصفة  
الكلام لا بذاته ولا باكلة وجارحة (قال \* لما ان ذلك البق بكمال  
التوحيد \* لان كمال التوحيد ان لا يكون لما سواه مدخل في تحقق  
شيء (فالقول بوجود الصفة لا يليق الا على قدر الضرورة  
(والاولى ان يقول ولا دليل لان رعاية الالبق بكمال التوحيد  
انما توجب نفي تكثر لا دليل عليه فلا تستقل بنفي الكثرة بدون  
انتفاء الدليل (نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف  
الاصل لا يصار اليها الا لدليل (ولا يخفى ان انتفاء الدليل على  
تكثر كل منها في نفسها لا يوجب وحدة كل منها في نفسها (فالواجب  
ان يقال ولا دليل على تكثر شيء منها (ولا يذهب عليك ان تعدد  
صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد  
كتبه تعالى (والدفع واحد وهو ان تعدد الكتب بتعدد تعلقات  
صفة الكلام (قال \* فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل

عن الاستفهام  
نسخه

وجوده

وجوده بدونها \* اعلم ان ما تقدم من كون صفة الكلام واحدة  
في نفسه متكررة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعة  
حيث قال الكلام في الازل لبس متصفا بشيء من الاقسام الخمسة  
انما يصير احدها فيما لا يزال (واورد عليه انها انواعه فلا يوجد  
بدونها (واجب يمنع ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام  
فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق (وبهذا يظهر  
ان ما قيل ان ما سبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه ليراد  
السؤال والجواب خال عن التحصيل (لان السابق ان التعدد  
طار بطريقتان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقيق الكلام بدون  
هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل (وههنا  
ابحاث (الاول ان هذا السؤال لا يخص الكلام بل يجري في القدرة  
والعلم وغير ذلك (والثاني ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام  
فلا يمنع وجودها بدونها اذ لا يلزم من وجوده بدونها وجود الخاص  
بدون العام (والثالث ان توجه السؤال لا يخص بتقدير كون التعلق  
غير ازلي بل يتجه مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة  
الكلام في نفسها غير امر ولا نهى ولا خبر ولا يمكن وجود العام بدون  
الخاص (والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه  
الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه  
الاقسام والا فجعل الاقسام انواعا لصفة شخصية كما لا يقدم  
عليه احد بل لا يجعل المأخوذات بالاعتبارات اقسامها للشخص  
فلا يجري في سائر الصفات (وعن الثاني بان الاقسام المذكورة  
على سبيل التمثيل ولخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام  
بدون اعتبار من الاعتبار التي ينقسم باعتبارها فكيف



يعتبر في الازل خاليا عنها ( وعن الثالث انه اورد السؤال كما وقع  
فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال  
( واوجع التعلق اذ لا يعرف منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه  
( قال \* وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر \* فيكون واحدا  
في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا  
يثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بان  
يقال انما تعدد الاخبار بتعدد العلاقات فلا مخلص الا بالتسكك  
بالتعلق ( وقوله \* لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق  
الثواب على الفعل والعقاب على الترك \* لا يشمل امر اللذنب  
لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي  
التنزيهي لا اخبار عن العقاب على الفعل ( ولو كان في الاستفهام  
طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما ايضا اخبار  
باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما  
( وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر انه لطلب الاقبال  
( ولا يخفى ان ما ذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبرا في الازل  
وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبرا في الازل ( واختلاف هذه المعاني  
ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة ( على ان اختلاف  
الاقسام الاربعة للمخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام  
الاربعة بسبب اختلاف ( ومن البين ان استلزام البعض  
للأبعض لا يوجب الاتحاد ( واواستلزم لبس كون الخبر طلبا  
اولى من كون الطلب خبرا اذا ما من خبر الا ويستلزم الامر  
بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه ( وربما يقال كل طلب  
في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا

اضرب

اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محصلها وهكذا  
( وهذا يرجع جعل الطلب راجعا الى الخبر ( قال \* فان قيل  
الامر والنهي بلا مأمور ومنهى سفيه \* هذا شبهة لمعتزلة على  
قدم الكلام ( والخبر ايضا سفيه عند عدم مخاطب ( والجواب  
التحقيق عن هذه الشبهة ان السفيه انما يلزم في الكلام اللفظي  
دون النفسي ( والكذب المحض ما لا يقبل التأويل ( ووجه  
كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لازمان قبل  
زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال ايضا كذبا  
محضا اذ لازمان بعد زمان التكلم ايضا اذ لا انقضاء للتكلم ( فقصر  
النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي ( وكما يمكن الجواب بان الامر  
في الازل لا يجاب بمحصل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ  
( يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما  
والتعلق حادثا عند وجود المأمور به واهليته والرجل يحتاج  
الى تقدير الابن ( والله تعالى يعلم الامور في الازل ولا يحتاج في امره  
الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود لا يقال امر الرجل قبل وجود  
الابن لعدم وثوقه بادر الك الابن فلبس في امره قبل الوجود  
سفيه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود ( لانا  
نقول لا يمكن امره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته  
الاقديس ( والمراد بالانصاف بالازمنة الانصاف بالوقوع فيها  
وهو ظاهر ( قال \* ولما صرح بازلية الكلام النفسي القديم حاول  
التنبيه \* يعني بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية القران تنبيها  
على اطلاق القران على الكلام النفسي اذ لو اطلقه على الكلام  
النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه ( وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا

ومن فوائد ما ذكره المصنف  
دفعها فلا يليق قصره على  
فائدة دفع تعدد الكلام  
نسخه

امر الرجل قبل وجود الابن  
لبس امره بل عزيمة على الامر  
قارص زاده الجمال



ان جمع القرآن مع كلام الله للتبني على الترادف (ويستفاد  
(من قوله \* وعقب القرآن بكلام الله الخ \* انه جمعهما لان نفي  
الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لا بالقرآن  
ولا يخفى ان ما ذكره تكلف اذ يكتفى في التبني على القرآن ان يقول  
ويطلق القرآن على الكلام النفسي (ولا وجه لاثبات عدم  
الحدوث بهذا الغرض) ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام  
الازلية اثبت ان القرآن غير مخلوق الا انه عقبه بكلام الله لما  
ذكره الشارح اوقصدا على جرى الكلام على وفق الحديث  
(او نقول به على طريق نفي الحدوث عن القرآن) او اشار الى  
دفع ما يكاد يتمسك به الجنبلة لعدم الكلام من اجماع الاشاعرة  
على ان القرآن غير مخلوق (ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام  
النفسي) ولا يخفى ان قوله \* والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق \*  
اقتباس (قبل وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن شوبه فيه على  
عكس كلام الله) قلت وايضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة  
باللفظ دون المعنى (قال \* فهو كافر بالله العظيم \* قوله بالله  
العظيم) يحتمل القسم وفي خلاصة الطبقي نقلا عن الصغاني  
ان هذا الحديث موضوع (والمراد بالفرقيين الاشاعرة والمعتزلة  
لا القائلون بالحدوث والقائلون بعدمه لانه ليس فيه بتخصيص بمحل  
الخلاف بين الجنبلة والمعتزلة) وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن  
ان يناسب كلام المعتزلة (والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم  
خلق القرآن) والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق في موضع انه  
ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف  
بالكلام (وفي موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته) ولهذا

لم يكتف

على اطلاق القرآن  
نسخه

لم يكتف بقوله ما مر (قال \* من التأليف \* يعني من الحروف فانه  
مطلق التركيب المجامع للتوالي في النطق كيف ما اتفق والتنظيم  
بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متاسبة الدلالات  
متناسقة المعاني) وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل  
وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها  
تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا (والانزال  
والتنزيل بوجوب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث  
(وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب ومصنوعاتهما  
(وكونه فصيحيا يوجب ان يكون كثير الاستعمال والاستعمال  
حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث (وكونه مسموعا حادث  
فيوجب حدوث محله) (وكونه معجزا حادث لانه يحدث بالقياس  
الى المتحدث ومحل الحادث حادث) وقوله \* الى غير ذلك \* اشارة  
الى ما سبق من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقضى وجزء  
مسبق بالمنقضي) ولا يخفى ان بعض ما ذكرنا تكون من سمات  
الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات  
واعبارات فتأمل (قال \* ايجاد الحروف والاصوات في محالها \*  
من النبي وجبريل) وقوله \* وان لم يقرء \* بمعنى وان لم يقرء الله  
(ولا وجه لفرض القراءة التي يتضمنه كلمة الوصل) والاظهر ان  
الضمير راجع الى المحال والالوح المحفوظ يعني ان الله تعالى متكلم  
بمعنى خالق الكلام في محال وان لم يقرأ تلك المحال متكلمة به حتى  
يقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالى لانه لو كان كذلك  
يكون سببا للكلمة (وكون المحرك من قام به الحركة لغة لا يوجب  
كون المتكلم كذلك لانه قطع بان المتكلم يستعمل فيحصل الصوت



التكليف في الهواء ( واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق بوجه قيام الكلام بالتكلم (ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشايع في هذا المعنى صحة اطلاق الايض والمحرك الى غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله (وتقييد الاعراض بالخلق على اصل المعتزلة من كون العباد خالقا لافعالهم والافعل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة (والاولى ان يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا يلزم من اطلاق الايض بهذا المعنى اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده ( قال \* ومن اقوى شبه المعتزلة الخ \* كانه اشار بوصف الشبهة بكونها اقوى الى وجه تخصيصها بالدفع ( وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من (فالاولى واقوى شبه المعتزلة ( وفي قوله \* انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليها \* نظر لان ابا حنيفة واتباعه مناعلى ان القرآن اسم لما نقل اليها بين دفتي المصاحف تواتر اسوى بسم الله الرحمن الرحيم في اوائل السور لكن النظر لا يضر فتأمل (ويمكن ان يقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول اليها بين دفتي المصاحف تواتر وهذا يستلزم امور اتمنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهية اول كونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسى حتى يصح الحكم عليه بانه غير مخلوق (والاشارة الى الجواب (بقوله \* وهو الخ \* اما يمنع الا ستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة واما يمنع بطلان التالى ان جعل مجازا (فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ( ولا اشارة

اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقائه الشبهة اشبه ( قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم (ثم قوله \* وهو مكتوب في مصاحفنا \* اما جملة معطوفة على ( قوله \* والقرآن كلام الله غير مخلوق \* واما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق ( وقوله \* محفوظ في قلوبنا اي بانفاظ مخيلة \* الاولى اي بصور ذهنية لسلام التحقيق الذى سيدكره من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشئ في الذهن باللفظ الخيل ( ونفى الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول وانكابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل نفي حقيقة ثبت مجازا ( فابوهم البيان من الفرق لا وثوق عليه ( قال \* وتحقيقه ان الشئ وجودا في الاعيان \* يريد بالشئ الموجود في الخارج لا نكار الوجود الذهني ( فلذا صح اثبات وجودات اربعة للشئ على الوجه الكلى (ولا يافيه قوله \* ووجودا في الازهان \* لانه وجود مجازى كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني ( ووجود حقيقى كالوجود في الاعيان عند الحكماء وشريعة من المتكلمين ( اعلم ان قوله للشئ وجود في الاعيان ليس كقوله وجود في الازهان ( فان وجودا في اعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجى عينا لانه حيز الموجودات كما يقال لاشراف الناس اعيانها ( والوجود في الازهان معناه حضوره في ذهن من الازهان ( ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة ميرتها عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار ( وكذلك الوجود في الحظ بمعنى تخصيص الحفظ ايها بالبيان ( قال \* حيث بوصف القرآن بما هو من



لوازم القديم \* هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه ( يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسى بهذه الامور مجازى فكما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم ) فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحداث يراد بها الالفاظ المذكورة ( وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن شبهة المذكورة وهو ان المنفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل اليه بين دفتي المصاحف تواترا ( وبهذا اندفع ما وردانه اشبهه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن شبهة تارة بان الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بان الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح ( على انه اذا ووصف القرآن بمعنى الكلام النفسى بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مأل الوصف المجازى حقيقته ( فلا يبعد ان يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ما ذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مأل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة ( ويتقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن شبهة واحدا فتأمل ( قال \* ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ \* كانه جواب لان يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فائبات الكلام النفسى مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة اهل الاسلام ( وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل ( لالانهم لا يثبتونه وينكرونه ) ولا يخفى ان التعريف بما ذكر نوع العمل اسما للنظم ( فالاولى تقديم الجمل

الالفاظ المنطوقة  
نسخه

ولا يبعد ان يقال المراد  
تحقيق الجواب لا تحقيق  
الجواب المذكور فالقصد  
الى جواب آخر ووصفه بانه  
التحقيق دون ما ذكره  
المصنف نسخه

على

على التعريف ( وان تعريفهم لاحد معنى القرآن لا لجملهم القرآن اسم الله لان الظاهر انه لا اصطلاح منهم ادلا احتياج للاصطلاح فيما له الوضع الشرعى ( قال \* اى من حيث الدلالة على المعنى المجرد المعنى \* اول عبارة الاصوليين ان لا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعنى كان المنقول البنا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى ( لكن لا يساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء ( وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا فانه يدل على ان كلام النظم والمعنى ركن الزم ( وفي قوله \* للمجرد المعنى \* مسامحة والمراد بالمجموع يدخل فيه مجرد المعنى ( ولك ان تجعل له عطف على قوله \* للنظم والمعنى جميعا \* فلا مسامحة ( وقوله \* واما الكلام القديم الخ \* تعديل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث ( كانه قال اما هذه الثلاثة فن سمات الحدوث واما السماع فتختلف فيه ( فالاولى تقديمه على قوله \* ولما كان دليل الاحكام الشرعية \* لانه فصل بالاجنبى ( الا ان يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام بسمات الحدوث ووجوب حله على اللفظي لا على ما قدمنا ( قال \* فعنى قوله حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه \* يشعر هذا بان الشيخ الاشعري لا يحتاج الى تأويل قوله تعالى ( وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لا يسمعه المشرك ( وليس الامر بالجاء المشرك الى ان يسمع نفس كلام الله ( نعم لا يحتاج فيما يدل على سماع مثل



موسى كلام الله تعالى الى التاويل (قال \* ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم \* اى كليم الله فان كل كليم الذى يكلمك على ما فى الصحاح وعلى مذهب الاشعرى اطلاق الكليم على ظاهره) وانما الحاجة الى هذا الوجه والى ما قبل من انه خص باسم الكليم لسمع صوتا دالا على كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاسناد ومن وافقه من الشيخ ابى منصور ومن تابعه (قال \* فان قيل لو كان كلام الله حقيقة فى المعنى القديم مجازا فى النظم المؤلف الخ \* يعنى ما يدل عليه ما ذكر فى توجيهه) حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاد من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله على الصوت الدال عليه مجازا لو كان حقا لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المجازى فيقال الاسد مجاز فى الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع لبس باسد (وما ذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى) ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك ايضا يتجه انه ينبغي ان يصح ان يقال لبس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي احد معنى اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا (لا ان يقال يصح نفي المعنى الحقيقى عن المجازى بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفى بخلاف المشترك فانه لا يصح نفيه من غير ان ينصب قرينة على ان المراد بالانفى معنى وبالمنفى معنى آخر

قال

(قال \* وادفع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ \* اورد عليه ان هذا يقتضى ان يكون منقولا فى اللفظ مهجورا فى المعنى لاشتراكا واجيب بانه لا يمكن فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الاول مهجورا (وفيه انه لابد فى الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين) والوضع بعلاقة يقتضيه (فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما يشعر به العبارة) بل ان الاعتماد باللفظى ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسى (قال \* وذهب بعض المحققين \* فى شرح المواقف) اعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى الخطبة ومحصلها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها لبس كلامه حقيقة (وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقر والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المنطقين فى لاحكام الدينية (فوجب حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقر وباللسن

لبس كلامه  
نسخه



محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الخادثة  
(وما يقال ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك  
الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ  
حادث (والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه  
دون حدوث المأفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه  
وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف  
حقيقة تم كلامه ( وهذا الحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد  
الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة في انه  
اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة بهذا  
(وقبه اصحاب) منها ما قيل ان كلام الله ان كان اسما لتلك  
الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ايضا ان لا يكون المقرو والمحفوظ  
كلامه تعالى بل مثله وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون  
كلام الله في الشخص القائم به مجازا ويصح ان يوصف بالحدوث  
لحدوثه في ضمن اكثر الافراد وانه اذا لم يكن اللفظ مرتبة الاجزاء  
في نفسه كيف يفرق بين ملح وملح في نفسه (ومنها ما يمكن ان يقال  
انه على هذا التحقيق ايضا يلزم ان لا يكون التحدى مع كلام  
الله تعالى لان حدار البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء  
من التقديم والتأخير لا ويمكن دفع الجميع بان اختيار هذا التحقيق  
لانه اقرب الى الاحكام الظاهرية (لا انه لا يتجه عليه شيء  
(ولاشبهة في كونه اقرب مع هذا الامر المتوجهة) ولا يخفى انه  
بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة  
واخراج قولهم عن حضيض الوهن الى ذروة المنانة ( قال  
\* ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه \* لانحصل لتركيب

اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط ( وليس  
قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان  
كلاما مؤلفا من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ ( قال  
\* والاختراع ونحو ذلك \* من الابداع والصنع بل التزيين  
والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن الكون  
باعتبار تعلق خاص ( والاختراع والابداع غير الاحداث عند  
الحكيم فانها بلامدة فهما غير مسبوقين بالعدم ( وللابداع  
مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة ايضا فهو يخص  
المجردات ( ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زمني  
صارا عنده مساويين للاحداث ( والتفسير باخراج العدم  
من العدم الى الوجود مبنى على ارادة مبدأ الاخراج لا المفهوم  
الاضافي الاعتباري ( قال \* لا طاق العقل والنقل على انه  
خالق للعالم مكون له \* ليس قوله مكون له خيرا بعد خبر عدم  
الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير  
الضمائر ( وفي بعض النسخ ( فكون وهو استدلال من احد  
المتزلفين على الآخر ( وفساده غير خفي على زكي ( واتفاق  
العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على  
استناد الكل اليه بلا واسطة وورود خالق كل شيء ( واما انه  
خالق لواحد او لغير افعال العباد فلا يطابق النقل فيه العقل  
بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه ( بل ليس فيه العقل بل  
الوهم البارز في معرض العقل ( وعليك بالفرق بين اطلاق العقلاء  
والنقل وبين اطلاق العقل والنقل ( فلا يوقعك الالباس في مضيق  
التردد في اطلاق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف في انه خالق



جمع العالم يتنافى ذلك الاطابق (قال \* الاول انه يمنع قيام  
الحوادث بذاته تعالى لانه \* من انه اوقام الحادث بانقديم لزوم  
قدم الحادث او حدوث القديم (ولزوم قيام الحادث بذاته تعالى  
اولم يكن صفة التكوين ازلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها  
بذاته تعالى) فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بانه اظن  
قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبداهة (قال \* فلو لم يكن  
في الازل خالف لزم الكذب او العدول الخ \* لزوم الكذب  
بندفع بما سبق ان الاخبار في الازل لا تصف بشيء من الازمنة  
اذ لا ماضى ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق  
فيما يستقبل انما تكون مجازا على مذهب من يجعل اسم الفاعل  
مجازا في المستقبل (لكنه مرجح كما علم في محله نعم لو تمسك بانه  
وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خلق لم يخالف (ويجبه  
على قوله \* من غير تعذر الحقيقة \* ان المجاز لا يتوقف على  
تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصودا اظهر  
(وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم برجحه على الحقيقة المؤدية  
اليه اذا لاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة  
(وما يجب ان ينبه عليه ان ازلية الخلق انما تدفع الكذب بان يكون  
صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته  
وجود المخلوق في الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف  
بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق  
بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا فانه لا يتحقق بدون  
تحقق المخلوق (فيظهر عليك ان بناء هذا الدليل ايضا على  
كون التكوين صفة موجودة اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة

بين

بين الخالق والمخلوق وانما يمكن بالظن الى الصفة الموجودة  
القديمة لانها التي يتحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها  
لا تصور بدونها (فن قال الحكم ينشأ الادلة على ان التكوين  
صفة حقة بقبية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني  
او تغليب فهو مغلوب الوهم (وفي استلزام جواز اطلاق الخالق  
بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر  
على السواد بحث لان من علامات التجوز كون الشيء بالقوة  
فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة  
الخالق بالقوة دون القادر على السواد (على انه لو حقق القادر  
على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما  
من خلق السواد لامن السواد (واما ما اورد عليه من ان لزوم  
الجواز الشرعي ثم اتوقفه على عدم الابهام والاذن وعدم  
الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بانه اريد انه يلزم جواز اطلاق  
الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع  
ان الاطلاق باطل عند الكل (قال \* من ان تكوين كل جسم  
قائم به \* دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام  
العرض بالعرض بل تكون العرض ايضا قائم بالجسم (فالواضح  
ان يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به (ولا يخفى انه على هذا  
ايضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا يزيد الصفات على  
السبعة (وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم  
الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم  
فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين (قال \* والحاصل  
في الازل هو مبدأ الخلق \* فان قلت فعاد الكلام في تسميته

لما العنب  
نسخه



في الازل خالبا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجلزا من غير تعذر الحقيقة (قلت اذا كان الخلق اصافة غير تحققة الا بالنسبة الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز ٧) ومبنى كون الامانة تكوينيا ومبدأه ارادة وقدره على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلفها الله في الحي فهو ضد الحياة (لقوله تعالى (خلق الموت والحياة) لا يتصور الا قيميا له وجود (والجواب ان الخلق التقدير دون اليجاد واما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة) قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجد في الناعل وبه يمتاز عن غيره وبه يرتبط بالمفعول وان لم توجد بعد وهذا المعنى يعنى الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى (وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا) ونحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منز عن الآلة لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر يقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع يقوم مقام السامعة في غيره هذا (وقوله \* ولا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة \* يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم ايضا (قال \* ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب \* يعنى

يستلزم

٧ وبهذا علم ان مبنى الدليل ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اصافة لنعذر الحقيقة فبطل ما قيل كانه اراد بقوله ومبنى هذه الاذلة ما على الدليل الثاني او بنى الامر على التغليب مبدأ وكما ان مبنى الاذلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه نسخته

الى تكوين  
نسخته

يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب (الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين) فلا ينجم انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى في وجود المحادثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين والالزام لعدم التكوين اما قدم المكونات او حدوث المكون القديم (والاشارة الى الجواب) بقوله \* وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لاني الازل بل لوقت وجوده \* باعتبارانه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من اجزائه فيفساد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بامور متعددة في اوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بازمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات (والعدم وضوح عبارته فيما قصده) قال \* اشار الى الجواب \* اشارة الى الحفاء (ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الان تكوينه لكل جزء من اجزائه) فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال (واللام في قوله \* لوقت وجوده \* زائدة او بمعنى في) والاظهر ان قوله \* وهو تكوينه للعالم \* اشارة الى انه لا تكثر في التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات (والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والاحتياج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا) والى انه متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط واستنادا في الممكنات الى العقول (والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من انه تكوين الشيء ان كان في حال عدم ازم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم

اما قدم عدم المكونات  
نسخته



تخصيل الحاصل حتى دفع بان تكوينه حال حدوثه فثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم ( وهو ظاهر البطالان ) والحق ما اشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ( ومن البين ان قوله نوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه ) وقد اضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لاعلى توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ما قيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين والمكون حادث بان تعلق في الازل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين ( وكون هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على ان المخصوص ليس الامنع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسندانه لا يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات ) واما جعل العلم ستدا لذلک المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل ( الا ان يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقا اخر به بعده سوى التعلق الازلي به ) قال \* وما يقال \* قيل اي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكنونات ( وقد يتوهم انه اعتراض على قوله \* والتعلق اما ان يستلزم الخ \* وحاصله ان التردد فيجب اذا التعلق يستلزم الحدوث ( ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا يخرج التردد عن الفج هذا ( ونحن نقول ما يقال منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما او حادثا ) والجواب المشار اليه بقوله

قائله الخيالي

٢

قائله الخيالي

٢

والحق انه  
نسخه

وفيه

وفيه نظر \* تصوير معنى القديم والحادث على وجه يتدفع به المنع ويتضح الملازمة \* قال نعم اذ اينما صدور العالم \* يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك ( وفيه بحث لان عدم قصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما بقدم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا قال ومن ههنا يقال اي من اثبات اختيار الصانع كذلك ( وقيل اي من ان المراد بالحادث ما الوجوده بداية وبالقديم خلافه ( وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندما ما الوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء من اجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين يوجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار ( لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك اولا ( لا نأقول فليكن وقت وجود البعض الازل ) قال \* والحاصل \* اي حاصل الجواب عن الاستدلال ( واراد بالصفة الاضافية ما لا ينفك عن الاضافة والافكون الضرب نفس الاضافة مم ( واراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذا مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون ( لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافية ( وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم ) قال \* وهو غير المكون عندنا \* المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ( ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس

٤ وفيه نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفي في حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث ( وفيه نظر ان المراد انما يقال في بيان بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث ( وفيه نظر وحينئذ لا ينظر الا ما ذكره الشارح  
نسخه



في الخارج تكوين بل هو امر عقلي ينبغي ان يقال وهو غير المكون اسم  
فاعل لان من يثبت يثبت زائدا على المكون قائما به لازما على المكون  
اسم مفعول (والاظهر ان المراد انه غير المكون من حيث انه مكون  
يعني غير التكوين القائم بالمفعول) والمقصود به الرد على ابي الهذيل  
حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ تنبيه عليه بان الفعل  
غير المفعولية كالضرب مع المضروبة وبانه لو كان نفس التكوين  
لزم ان يكون الى آخره (والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين  
بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به) ولزوم ان لا يكون  
تعالى خالقا او مكونا واحدا الا ان جعلهما وجهين باعتبار  
جهتي اللزوم (والاولى ان يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم  
مخلوقا ليعتبر تفرع قوله \* فلا يصح القول بانه خالق العالم \*  
وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد  
اسود لان التكوين الذي هو عين السواد وقد قام به ويستلزم ايضا  
كون خالق السواد سوادا (وانما يستلزم كون هذا الحجر  
خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به  
(وكون الوجوه تنبيهها على بداهة تغاير الفعل والمفعول يتأني كون  
اخذ الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة (وايضا لم يجعل  
المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة) فينبغي ان يقال وهذا  
كله تنبيه على تفسير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا  
(وتأويل ما ذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه (والقدير وهذا  
كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل  
والمفعول ضروري (وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايرا  
للمفعول لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايرا للمكون لان بداهة

القانون لا يستلزم بداهة الفروع المندرجة تحته (فيجب ان  
يحمل قوله \* ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري \* على  
ان الحكم بتغاير كل فعل مخصوصه ومفعوله ضروري (وقوله  
\* في امثال هذه المباحث \* الظاهر فيه هذا البحث يعني بحث اتحاد  
التكوين والمكون (والظاهر في قوله \* بل يطلب لكلامه \*  
بل يطلب لكلامهم (وكانه راجع الى من له ادنى تميز ولا  
يقصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراشخين محملا يصلح  
محلا للنزاع) بل يجب ان يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان  
ينسب اليه (وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق  
والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة  
واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه انما واجب حين  
تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب  
بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق  
تكثر القدماء اذا كان عنه بدا (والمراد بالمغايرة المنفك بعضها  
عن بعض (قوله \* كرر ذلك \* كرر الشارح وجه التكرار  
تأكيدا وتحقيقا فتنبه (وقوله \* تخصيص المكونات بوجهه  
دون وجهه \* كان الاولى فيه تخصيص المقدورات لان تعلق  
التكوين بعد تخصيص الارادة (وفي اثبات صفة الارادة له تعالى  
مخالفة الفلاسفة في كونه تعالى موجبا وفي كونه ذاتا بحتا لصفة له  
ايضا (والقول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح  
من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعترف الحكم به  
يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان تعالى موجبا لم يكن  
وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه



ورائه ( فلا يتجه ان الوقوع على الوجه الاصح اوجبه الكامل  
المطلق للمناسبة الكمالية كما قال الحكم فلا يدل على الاختبار  
( الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي  
ذلك الامكان ايجاب المبدأ ) وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار  
بديهي ( قوله \* ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر \*  
اي المراد الانكشاف التام لا ما يعتاده النفس من ادراك المقابل  
للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوات الشعاعية به  
او بانطباعه في حاسة البصر ( والمراد الانكشاف بحاسة البصر  
لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة  
للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر  
( وقد يقال للمعتزلة ان يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل  
في الرؤية بالمعنى المعتاد ( والمراد بانبات الشيء كما هو بحاسة البصر  
اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية ( قوله \* جائزة في العقل بمعنى  
ان العقل اذا خلى ونفسه \* قد سلك المصنف في اثبات الرؤية  
طريقا قويا مما هو جزا وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به  
العقل مالم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان  
عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبت اذ لا يجوز  
تاويل النص مالم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فانبات صحة  
الرؤية بادلة ذكرها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال  
دليل الامتناع ( الا ان يجعل ادلة الصحة معارضة مع ادلة  
الامتناع ( فن قال الجواز بمعنى فسر الشارح به هو الامكان  
الذهني وليس بمحل النزاع اذا الخصم قائل به لم يأت بشيء ( وقوله  
\* مالم يقم برهان على ذلك \* لا حاجة اليه لان قيام البرهان

مطال  
مبحث الرؤية

قويا  
نسخه

لا يحتاج مع تخلية العقل ( وقوله \* مع ان الاصل عدمه \* علام  
اي العقل يجوز ويتفوق تجويز العقل بان الاصل عدم البرهان  
( وفيه ان الاصل في الحوادث عدم البرهان على الامر الثابت  
ازلا وبدا اذ ليس الاصل عدمه ( وقد نبه بجعل جواز الرؤية  
ضروريا على ان استدلال اهل الحق تنبيه ( فلا يجدي فيه المناقضة  
( وقدم الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل ٧ على النقل  
لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ ابا منصور لم يمسك  
الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل  
النقلي انما يبق على دلالة اذ لم يمتنع الدعوى عقلا فصح  
الرؤية عقلا مقدم على التعويل على شهادة العقل ( على انك  
عرفت انه تنبيه فلا وصمة به بضعفه واشتماله على التكلف ( فلا  
حاجة الى انه قدم العقلي سلوكا بطريق التزيق من الاضعف  
الى الاقوى ( قوله \* ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم  
وعرض وعرض \* فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر  
لا يستلزم كونه مرئيا ( لاننا نفرق بالبصر بين الاعى والاقطع  
مع ان الاعى المقطع ليسا مرئيين ( قوله \* ولا بد للحكم المشترك  
من علة مشتركة \* ولا بد من عدم تجاوز العلة لمحل الحكم فلا  
يصح ان يكون موجودا في المعدوم الذي يمتنع رؤيته بالاجماع  
فلا يمكن ان يكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم  
والموجود ولا شيئا من الامور العامة ( ولذا قال في المواقف وهذه  
العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث ( ثم بعد سقوط الامكان  
ايضا التردد لم يجز ان يكون الوجود بشرط الحدوث والامكان  
( ولو قيل ذلك داخل في التردد يتجه انه ليس الوجود المشروط

فلا يجري نسخه  
٧ على النقلي نسخه

٤ وان القطع بشيء وجداني  
لا يحتاج فيه الى دليل فكان  
الظاهر انما نرى الاعيان  
والاعراض ضرورة ان نفرقها  
نسخه  
محل الحكم  
نسخه



مشاركاً بين الصانع وغيره ويمكن ان يمنع ايضا مستنداً بان العلة  
كون المرتق في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة (ولا يبعد  
ان يجعل هذا المنع داخلاً فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند  
جواز علة التحيز المطلق او وجوب الوجود بالغير) ويرد بنفي  
مدخلية العدم في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق  
والافعدم العلة علة لعدم المعلول (واورد عليه ان العدم لا يكون  
فاعلاً للوجود ولا مانعاً من علية بوجه آخر) قوله \* وكذا يصح  
ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير  
ذلك \* دفع لما اورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة  
رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها  
مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحير العقل (ووجه الدفع  
منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونه مكابرة بل هو  
استبعاد ناش عما هو معتاد في الرؤية وحقايق الاشياء لا يؤخذ  
من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي  
هو اصل السعادات) قوله \* وحين اعترض بان الصحة عدمية \*  
لانه سلب ضرورة الوجود والعدم (ونجده عليه المنع بسند انه سلب  
امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودي) وقوله  
\* ولو سلم فالواحد النوعي الخ \* معناه انه لو سلم استدعاء الصحة  
العلة فلا نسلم استدعاء علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم  
والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل  
المتعددة (ولك ان تقول يجوز ان لا يكون واحداً بالنوع بل يختلف  
الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر) فن توهم  
صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة (وليس

لك ان تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة ونسليمه  
ومنع استدعاء العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب  
مقدمات الدليل وهي انه لا بد للصحة المشتركة بين العين والعرض  
من علة مشتركة وهي اما الحدوث او الامكان او الوجود والاولان  
باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول بوجوب العلة للصحة والثاني  
لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان  
والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث  
والامكان (الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود اول ما يتعلق انما  
يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان  
فالاول ان يكون منعاً ثالثاً (وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى  
لا يصلح ان يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب  
والممكّن فلا يثبت صحة رؤية الواجب) قوله \* اجيب بان المراد  
بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجودياً  
الخ \* اورد عليه ان هذا استدلال آخر لدفع الاعتراض عن  
الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية ولبست في صورة  
ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود  
المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن (ويدفعه انه جواب  
بتغير الدليل) واورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري  
كفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلاً بل  
بخصوصية الا ان رؤيتها اجالية لا يقدر بها على تفصيل  
خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس بخصوصية  
(واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل  
العقلي لا يصلح للتعليل والصالح للتمسك به انما هو ظاهر المنقول

المورد الخيالي

م

المورد الخيالي

م



(ويمكن دفعه بان المراد رؤية الشيخ من بعيد لا يفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية الشيخ هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر اذ عرض من الاعراض او موجود او ممكن (ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة) فان قلت او كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا (قلت يتنفي في مقام التردد بعض احتمالات لا يسهل المقام) وقوله \* وهو المعنى بان وجود واشتركا ضروري \* اما منع لكون وجود كل شئ عينه او تأويل لقول من قال بعينية الوجود بان العين هو الموجودات الخاصة لمفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع (ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصه وهو الممكن الموجود) واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصحة الموسية (فيدفعه ان ما تقررانه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالآخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس (الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته) والاولى بقوله \* دون خصوصية جوهرية او عرضية \* دون خصوصية عينية او عرضية (واللايق بقوله \* ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض \* هي العينية وما يتبعها من الاعراض) وقوله \* وتقرر الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية \* ومما يدل على الامكان انه نفي الرؤية

دون

دون امكانه فلو كان ممثلا  
نسخه

ولو كان ممثلا  
نسخه

دون امكانها فلو كان ممثلا لنفي الامكان تصحيا لاعتقاده او اعتقاد قومه (ومنه كلمة لكن حيث قال (ولكن انظر الى الجبل) فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لا تطبق كما لا تطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممثلة لا يكون لكلمة لكن موقع ويكون بمنزلة لن تراني ولكن يمنع الرؤية (ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه) انه مم (وان ما ذكره لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعلق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال (ولذا صح ان انعدم المعلول انعدم العلة وان كانت واجبة غايته ان يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال) وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال (وكذا ما قيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممثلا لا يمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان (ويمكن دفعه بان المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شئ يدل على امكانه (ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه متأمل) وقوله \* لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به \* يرد عليه انه لو كان كذلك يتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين (فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به) قوله \* فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه \* ولم يقل ارهم لينظروا اليك لان نفي رؤيته ادل على الامتناع من نفي رؤيتهم (وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ما علمه بالوحى كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال (رب ارني كيف

قائله الخيالي

م



نجي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ( وقوله  
 \* بانا لانسلم \* الظاهر فيه وانا لانسلم ليكون عطفا على ان سؤال  
 موسى عليه السلام ( ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل  
 حال تحركه ان الامر بالنظر كان حال تحركه ) لانه اريد ان استقرار  
 الجبل حال تحركه ( فاندفع الجواب بانه خلاف الظاهر كما يندفع  
 بان ترتيب الدليل النقلى بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلى  
 ) ويمكن ان يستند منع امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل  
 حال تجلي الرب يجوز ان يكون ممثعا ( وقد يلتزم ان القوم كانوا  
 مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام ) لانهم ارادوا  
 بدليل قولهم لن تؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام  
 الرؤية متمعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ( ويمكن دفعه  
 بانهم بعد كفرهم لا بد للرسول من بيان الامتناع قبلوه اولا  
 وبيان الله قبوله ارجى فلا يكون السؤال عبثا ) ولو اريد الاستقرار  
 بشرط الحركة لزم منع امكانه ( نعم كونه خلاف الظاهر متجسده  
 ) قوله \* واجبة بالنقل \* بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية  
 شرع في مقام الوقوع ( وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود  
 مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله ) او اراد  
 الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة  
 ( او اراد بالوجوب الثبوت ) فعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ( ومعنى  
 ايجاب رؤية المؤمنين اثباته ) وقوله \* ورد الدليل السمعى \*  
 لبس تكرارا لقوله \* واجبة بالنقل \* لاشتماله على فوائد خلا  
 عنه قوله \* واجبة بالنقل \* كون النقل دليلا مقبدا لليقين  
 على ما يفيد لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين

اورد الدليل  
نسخه

والاختصاص

والاختصاص بدار الاخرة ( قوله \* اما الكتاب فقوله تعالى  
 وجوه الاية \* المخصص في الاية تأويلات ذكرت في المبسوطات  
 ) وبقي عنهم بعض التأويلات اقرب مما ذكره وهو ان ربها  
 عبارة عن اصحاب الوجوه الناطرة اى وجوه ذات بهجة ناظرة  
 الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وان الى ربها  
 بمعنى في ربها ناظرة اى متفكرة ( وتشبيه الرؤية برؤية القمر  
 ليلة البدر كناية عن ان الرؤية بعم الكل ولبس كرؤية الهلال  
 مختصة ببعض المستهلين ) ولم يبلغ مع اجتماع احد وعشرين  
 من اكابر الصحابة في رواية حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرؤية  
 بل روى كل رآوا وانما يفيد رواية الكثير المعتمد التواتر لوسم  
 منهم جميعا لا ان سمع من واحد نقل من واحد منهم وهكذا  
 ) قوله \* واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين \* والمخصص  
 لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الايات والسنن  
 من كثير من اهل قرن ( والامام الرازى اثبات اجماع آخر وهو  
 ان الامة اجعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها  
 مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلى لو انكر الوقوع  
 لكان قولنا ثالثا هو العقول بالصحة مع عدم الوقوع والقول  
 الثالث خرق للاجماع على احد الامرين ( وزيف بان من نفي  
 الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه  
 فالقول به لبس خرق للاجماع ) ويمكن دفعه بان من نفي الوقوع  
 الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يمنع  
 العمل بها لم ينف الا لامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة بحكم  
 بالوقوع ( وكما كانوا مجمعين على ان الايات الواردة في ذلك

اجتمعوا  
نسخه



محمولة على ظواهرها كانوا مجتمعين على ان السنن الواردة ايضا كذلك (ولما كان الاجماع في الايات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به) فان قلت لواجمع الامة على كون الدليل النقلى محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي ان لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطاء في الاجماع وابتدائه على عدم الاطلاع على الامتناع (قلت نفي الخبر الصادق الاجماع الامة على الخطاء فالاجماع يحكم بان دلائل الامتناع شبهة ومصادمة بالاجماع باطل) قوله \* والجواب منع هذا الاشتراط \* اما مطلقا بناء على ان الاشاعة جواز رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه من المرقى في المراتى بل جواز رؤية اعلى الصين بقعة اندلس اوفى الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجازا ان لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد (وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة لانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات) والانكشاف علمي وفقه المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه (فقوله \* وقياس الغائب على الشاهد فاسد \* اشار الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الى منع الاشتراط مطلقا يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب م \* قوله \* وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا \* يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرقى في جهة من الرائي لكن لا ينفي كون المرقى في مكان (ويمكن دفعه بانه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا الى مكان (وكان المستدل استدلال على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان تحقق

حقيقة

حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر ان يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في ابصارنا (فما ذكره من النظر مندفع) قوله \* لو كان جائز الرؤية والحاسة سليمة لوجب ان يرى \* لعدم توقف رؤيته على شرط والاى وان لم يجب ان يرى (لجاز ان لا يرى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها (واما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند ان الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته (واما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة بجواز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية (ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند ان رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه السلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما يعطى في الآخرة) قوله \* ومن السمعيات \* عطف على قوله \* من العقليات \* في تركيب واقوى شبهتهم من العقليات (وقد اورد منوعا اربعة) (منع كون الابصار للاستغراق) (ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز ان يكون سلب العموم فان النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم) (ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة) (ومنع عموم الاوقات بجواز اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز ان يكون محضا بحال قرة للبصرة في الدنيا (لكن لا ينبغي ان قوله \* يدرك الابصار \* للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال (لحمل لا يدرك



الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم (وههنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله اياها) فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعي الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها (قلت يجعل الآية مدحا له تعالى بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا يمنع عليه تعالى) فان قلت كيف سلم كون التركيب مفيدا للعموم السلب والعام تحت السلب (قلت كثيرا ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه) وكذا الاستمرار والمبالغة كما في (وما انا بظلام للعييد) فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفيا للمبالغة في الظلم (ويمكن ان يجعل الآية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار له تعالى ان تصير مدركة له وادراكه الابصار ان يصير مدركا لها فالمعنى ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصر لها) قوله \* وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنع لما حصل المدح بنفيها كالمعدوم لا بمدح بعدم رؤيته لامتناعها \* الملازمة ممنوعة بل ما عدمه صفة مدح يشبه ان يكون ضرورة ذلك العدم اقوى في المدح (وعدم تمدح العدم بعدم الرؤية لانسلم ان يكون لامتناعها اذا الجسم المعدوم يمكن رؤيته والبارى ممدوح بنفي الشريك عنه) بل لان انتفاء صفة لانقضاء المحل لا يوجب المدح لان جميع المعدومات متشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها الا يرى انه لا بمدح شريك الباري بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه (ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مربيا لا يدرك

بالابصار

بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد (وقوله \* ومنها \* عطف على قوله ومن السمعيات فيكون التقدير اقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك) فلا بد في كون كل منهما اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم هذا وهذا (والمشار اليه بهذا) (في قوله \* ولهذا اختلفت الصحابة \* اما كان الرؤية) وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لو لم يمكن عند الحكم بالوقوع لما حكم به (وكون الاختلاف في الوقوع دال على الامكان بناء على ان القائل بالوقوع يدعي الامكان لاحالة) وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل (والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف منه شجاع الكرماني رأى ربه مرة في المنام في ثلثين سنة بعده كان دائما مع متكاء فكلما تنهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى) وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله \* والله تعالى خالق لافعال العباد \* ولا يخفى ان هذه المسئلة لا تخص العباد بل تعم افعال المخلوقات كلها وان الادلة انما تجري بعضها في افعال المتكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لا يتوقف في الحكم في غيرهم (ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاد مع انه جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين على اثر واحد لكنه مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معنى التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شيء من تقديره ككمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل) وبهذا تبين ان تحاشي قدماء المتأثرين عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لدواع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع (على انه ربما يخص لفظه تعالى

مطل  
مبحث افعال العباد



لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاركه في المعنى  
كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين لبس بذلك (وقوله \*  
من الكفر والايمن والعصيان \* اشارة الى ان المراد بالافعال  
ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد  
فهما امران عدميان (والايمن هو من افراد العلم الذي هو من مقولة  
الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالا عدم المضافة وان لا يتعلق  
بالعدم المطلق (وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز  
اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى  
لا بهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه العلماء  
من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف  
الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثم (وكذلك  
لا يصح ان يقال هو خالق الفاذورات وخالق القردة والخنازير  
(ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل شيء) (وقوله \*  
الاول ان العبد لو كان خالقا \* هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة  
العبد فقط يرد كونه باجماع قدرته مع قدرة الله تعالى (وجعل  
توقف الایجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا  
(والمواقف بينه بان الازيد والانقص مما اتى به ممكن فتخصيص  
ما اوجده بالفصد والاختيار لا بد له من العلم به (والفرق بين  
الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا او مبنيا مسكلا (وازيل انه  
افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز ان يتوقف على ما يتوقف  
عليه الكسب (واشتمال المشي على سكنات متخللة اى بين الحركات  
البطيئة مبين على تركيب الجسم من الجواهر الفردة لان كون  
البطيء لتحلل السكنات من فروعه (فلا يتم على من توقف

بافعال العباد  
نسخه

من

من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد (وقوله \* ولبس هذا ذهولا عن  
العلم بل لو سئل عنها لم يعلم \* رد لما يقال ان لا تمنع انه لا شعور للمشى  
بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور (ووجه  
الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبق حين السؤال عن المشور به  
(وقد يدفع الحجة بانه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبق (وفيه  
بعد لا يخفى (وقوله \* وهذا اظهر افعاله \* فيه ان كون تحلل  
السكنات اظهر من حركة اعضائه وتحريك العضلات خفي  
(والعضلة كل عصب معد لحم غليظ كذا في القاموس (وقوله \*  
اى علمكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير \*  
يقال يرجع ما الموصولة للاستغناء عن جعل العمل بمعنى المفعول  
وعن اعتبار الاضافة الاستغناء اى خلقكم وجب معمولاتكم  
على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها  
للمعوم حذف الضمير اهون هذا (ويرجع ما الموصولة ايضا  
ان فيها مطابقة ما يختون (قلنا لم يرجع السارح ما المصدرية  
مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المفعول بل مع جعله باقيا على  
معناه (بل لم يرجع اصلا وانما به على ان الداعى اليها لبس الا هذا  
القدر هذا (ونبه (بقوله \* او معمولكم \* على ان النص دليل  
تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال (وماتوهم انه لا يدل  
عليه الاعلى تقدير كونها مصدرية ويرجع ارادة المصدر على  
الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى  
المفعول (فلبس شيء (واما احتمال كونها موصوفة اى شيئا  
تعملون فيما ينفيه المقام (لكن (في قوله \* ولله هول عن هذه  
الشككة الخ \* ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه



انكسنة لان المعاني المصدرية ايضا تصير مقاعيل للفعل والعمل  
يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا  
( قوله \* وكفوله تعالى خالق كل شيء اى يمكن بدلالة العقل \*  
( والمعترلة ان يجعلوا دلاله العقل اكثر من ذلك او يجعلوا  
الخلق اعم من الخلق والاقدار عليه ) وكذلك لهم ان يؤثروا  
قوله تعالى ( ان يخلق كمن لا يخلق ) بالحمل على معنى اخر يستقل  
بالخلق كمن لا يخلق ( لانقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها  
وتوبيخهم بانكم اشرف من معبودكم لانكم تخلقون افعا لكم  
وهم لا يخلقون شيئا ) لانقول يا اباة سابقا النظم لانه بعد اقامة  
الدلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لاتر جميع  
المشركين على الاوثان ( نعم مقتضى الظاهر ان يقول اخى لا يخلق  
كمن يخلق ) ( الا انه عكس لانهم ينسبون اليهم تلك العجزة عن الخلق  
اياء في الالهية جعلوه عاجزا مثله فرد عليهم ذلك ) قال \* لا يقال  
فالقائل بكون العباد خالقا لافعاله \* الظاهر خالقين لافعالهم  
( ويمكن دفعه ايضا بان زوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين  
بالالتزام ) وقوله \* وبمعنى استحقاق العبادة \* مانعة الخلو  
لاجتماعهما في النجوس \* والمعترلة لا يثبتون ذلك اى احدا الامر ين  
من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا  
لاستحقاق العبادة ( والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال وكونهم  
مضلين بمعنى كلام المشايخ لبس على حقيقة ولم يقصد وابه  
تكفيرهم بل مبالغته في ضلالتهم او اضلالهم ) فان قلت كلا مهم  
مدال والمبالغة لا تكون كذلك ( قلت الدليل من القياسات  
الشعرية ) والا فاثبات شريك مستعمل في نصف الملك اشد

من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في امر حقير ( قال \*  
واختصت المعترلة \* المستدل على كون العباد خالقي افعالهم  
جمهور المعترلة ) و ابو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية  
وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حر كذا المر تعش والماشي  
لبيان الضرورة ( فجعله من حججهم الذى احتجوا به محل نظر  
( وقوله \* وان الاولى باختياره \* بتقديره ونعرف ان الاولى  
فانتر كيب من قبيل علقته وتبنا ولك ان تجعل الواو حالية  
وان مكسورة ) وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه  
اذا كان الفعل بخلاق الله فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق  
التكليف بالعقل والبلوغ ) وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به  
امر اختياري ( ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اساسه فيكون  
بطلان قاعدته كناية عن انقلاعه عن اصله ومبالغة في بطلانه  
( ويؤيده ما في عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا ان يقال  
لمن لم يستقل في فعله افعلى كذا ) والجواب بان المدح والذم للمصلحة  
كمدح الحسن بالحسن و ذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب  
نصرف له في خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع  
الجبرية ايضا فهو علينا لانا من كل وجه ( فالجواب باثبات  
الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره ) وقوله \* وقد ينسك بانه لو كان  
خالقا لافعال العباد لكان هو القائم ولاكل والسارب والسارق  
والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم \* لبس بتلك المسابة  
لان القائم والاكل وسائر ما ذكره لبس مثل الابيض والاسود  
لانها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرد ما انصف بها ( فن لم  
يثبت عنده للصدر معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا في دعوى



تلك الملازمة ( وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات  
الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بان الزاني هو المصدر المتصف  
بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف ( لانه حيث يندفع يلزم  
ان لا يوجد زان فتأمل ) قوله \* واذا تخلق من الطين كهيئة الطير  
والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير \* ويمكن ان يراد بفعل  
ما هو سبب الخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ما هو  
بصورة الطير تصديقه رسالته عليه السلام ) قوله \* وهي افعال  
العباد كلها بارادته ومشيته \* اي بارادته بالعباد باتفاق القائلين  
بان خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان  
الارادة من الشيء تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشيء والله تعالى  
لا يرضى ببعض افعال العباد وان يريد الكل ومن البين ان كون  
افعال العباد يخلقها تعالى يقتضى كونها بارادته ( فلو قال فهي  
بارادته ومشيته لكان اوقع ) وكما يقتضى الكون بخلافه الكون  
بارادته يقتضى الكون بقدرته ( فلا وجه لتركه وكذا يقتضى الكون  
بتكوينه عند القائل به ) قوله \* وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك  
اشارة الى خطاب التكوين \* يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى  
جرى عادته فيما اراد شيئا ان يقوله كن فيكون ( والاظهر ان يراد  
به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه ) والفضية يكون بمعنى الحكم  
( فهو تكرار لقوله ) وحكمه على طبق المشية فصد بدكرها تحسين  
اللفظ ويكون بمعنى الصنع ( وعليه حملها الشارح لكن يغنى عنه  
حيث الحكم يكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله  
الا كونها بخلقها ولم يحل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة  
وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احتراز عن كثرة

مطال  
خطاب كن

التكرار

التكرار في الارادة ) قوله \* لا با نقول الكفر مقتضى لا قضاء \*  
محصل الجواب ان الدليل اعنى ( قوله \* لان الرضا بالقضاء واجب \*  
لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضا به رضا  
بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد  
( ولا يخفى انه لا حاجة الى ) قوله \* والرضا انما يجب بالقضاء  
دون المقتضى \* وقدم الجواب قبله ( وما يجب ان ينبه عليه ان الرضا  
بالمقتضى ايضا واجب لكن من حيث انه مقتضى والرضا به  
من حيث انه مكسوب للعبد كفر ) وما هو المشهور ان الرضا  
بالقضاء واجب انما هو في القضاء بمعنى الصفة الذاتية اعنى ارادته  
المنعلقة بالاشياء ( لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام  
فيه ) نعم التحقيق ان الرضا به ايضا واجب ( قوله \* والمقصود  
تعميم ارادة الله تعالى وقدرته \* لو كان المراد تعميم القدرة لتعرض  
لها ) ( الا ان يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة  
( وحيث يندفع بعض ما تقدم هذا ) والاظهر ان المراد سلب  
تأثير قدرة العبد وارادته ومشيته ( قوله \* قلنا انه تعالى اراد منهما  
الكفر والفسق باختيارهما \* الاولى اراد منهما لما عرفت فتذكر  
( والمعتزلة ايضا قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا اراد ايمان  
الكافر رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا ) لكنهم خالفونا في جواز  
تخلف مراده تعالى عن ارادته ( وقالوا لانقص في ذلك اذ لا مغلوية  
كالملك اذا اراد ان يدخل داره فلم يدخلها ( فورد عليهم ان ذلك  
لا يخلو عن الشفاعة ) ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء  
اختيارا لم ارادة الشيء مطلقا من غير امتناع التكليف  
اذا ارادة تجماع الاختيار ( فليتحقق تلك الارادة المطلقة في ضمن







ويعتبر تخلف الفعل عن قدرته ( ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاد او مدارا محضاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاد والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكيم والجبرية ( في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لكن ( او هو الصواب والتحريك للازدواج ) وقوله \* لا كما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلاً \* يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص ما يشاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه ( وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا ) قوله \* ولا قصد \* نفي القصد مكاررة صريحة ( ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره وازدواج الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كازدواج الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غاية الارتعاش منشاء الحركة ( وللجبرية ان يقول الفرق وهمي لعدم الاطلاع على اسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وابعاده لم يلتفت الى الفرق ( واورد على لزوم عدم ترتيب استحقاق الثواب والعقاب انه ينبغي ان لا يستل عما يفعل ( ويردانه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف ايضا ) فلا وجه لتسليمه بناء على بدهة عدم صحة تكليف الجسد ومنع لزوم عدم ترتيب الاستحقاق بناء على ذلك لانه ايضا مثله في بطلان عدم ترتيب استحقاق الثواب عليه ( ويتجه على عدم صحة اسناد افعال تقتضي سابقة القصد والاختيار

قائله الخيالي

٢

المورد هو الخيالي

٢

ان

ان الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد متابعة ارباب اللغة الذين لبسوا من اهل التحقيق للوهم ( على ان الانسليم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المستبني على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قام وطلال فان كلاهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير ( وانما فهم القصد لتوهم القصد في شان بعض الافعال ( قوله \* والنصوص القطعية \* بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله \* لانا \* كما ان تنفي ذلك \* عطف على نفي ذلك \* عطف على الادلة العقلية عليه ( ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين ( ووجه دلالة الآية الثانية انه علق فعلهم بمشيتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ( ولورفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد اصح وكان دليلاً على بطلان التالى ( فالآية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على اعمالهم واسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار ( والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار ( قوله \* فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ \* اورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى افعال العبادانه يلزم ان يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب ( ولا يرد لان ما سبق

المورد الخيالي

٢



ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعى  
التعميم وبينهما ٧ بين بين ( نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه  
اولى بالمقام السابق لنسبته ( والامر فيه هين ) والجواب عنه  
بان السابق يبين الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان  
بالنسبة الى كل ممكن وهي ومع ذلك خفي كالا يخفى على من هو  
زكي بل غبي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني ( قوله ) لانها  
اما ان يتعلق بوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع \* اورد عليه  
ان تعميم الارادة ليس الا لشمولها الموجودات اذا كان الارادة  
بامالة للعدم ايضا لم يكن عديم اذ لا كل مراد حادث ( بل العدم  
نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ما شاء الله كان  
وما لم يشأ لم يكن هذا ( ونحن نقول عدم الارادة على عدم الشيء  
بحكم ان عدم العلة على عدم فلو تعلق الارادة بالعدم لاجتمعت  
علتان مستقلتان على شيء ( فالانظر كما قيل ان يقال ان تعلق  
الارادة بالوجود يجب والامتناع لا يمتنع المعطول بدون العلة ( ولك  
ان تتكلف بان عدم الاشياء كوجودها مرتبط بآرادته لان ارتباط  
الوجود بوجودها وانما عدمها بعدمها فلا يعني بتعلق الارادة  
بالعدم الا ان يقتضي الارادة عدم باعتبار عدمها ( ولا يذهب  
عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا على نحو الارادة بانه ان  
تعلق العلم بالوجود وجب ( والامتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود  
يقتضي امتناعه ( والالزام خروج امر عن علمه فافهم ( قوله \* فيكون  
فعله الاختياري واجبا او ممتمنا \* الاشكال قوى ومنع مخالفة  
كون الشيء واجبا او ممتمنا لاختياري خفي ( نعم منع اقتضاء العلم  
الاجوب واضح اذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب ( واما

لا بون

نسخه

رد على الخيال

م

المورد هو الخيال

م

قائله الخيال

م

نقضه

نقضه بافعال الباري جل ذكره فبا اعتبار علمه بظاهر لانه عالم  
في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياري ( واما  
باعتبار الارادة فقبل مبنى على ازالة تعلقاتها ( وفيه بحث لانه  
كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرج عنه  
عن اختيار العبد كذلك هذا لا يوجب يخرج عنه عن اختيار الواجب  
( ولا يمكن ان يدفع النقص بان تعلق رادته باختياره فلا يخرج عنه  
الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق  
ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة  
العبد فتدبر ( قوله \* ومعلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت  
قدرتين مستقلتين \* ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والالم يكن  
المستقلة مستقلة ( ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة وغير  
مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة  
وغير المستقلة فلذا كفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين  
( ولا يخفى ان السؤال عما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد  
تحت مجموع القدرتين كالاستاد والقاضي ( قوله \* وبضرورة  
ان لقدرة العبد وارادته مدحلا \* وان ايت فبالبرهان على ما عرفت  
( والبدهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير او لا  
( لا بمجرد كونه مدارا محضا كالا حراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير  
كما توهم البعض لان نفي التأثير ليس بديهي بل انما يثبت بقيام  
البرهان على ان الكل بخلقه تعالى استقلا لا ( قوله \* ويجاد الله  
تعالى الفعل عقيب ذلك خلق \* قبل هذا هو التعقيب الذاتي  
والا فالقدرة مع الفعل ( اقول ليس التعقيب الذاتي ايضا بحسب  
الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد

قائله الخيال

م

المشهور الخيال

م

قائله الخيال

م



القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك  
 ( بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها  
 الا وهمية ) فكذا التعقيب ( وصرف العبد قدرته وارادته انما  
 يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتى لو صرف قدرته ولم يخلقه تعالى  
 لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا  
 ولا بعد في ذلك ) فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار  
 افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي  
 باعتبار كونه قتلا وكون القتل مقدورا لله تعالى باعتبار اليجاد  
 ومقدور العبد بجهة الكسب ( ينجم عنه ان الكسب صرف  
 القدرة فخالق الصرف اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد  
 فهو خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه  
 عن كونه مخلوقا للعبد لان مسألة خلق الافعال نعم الافعال  
 الاعتبارية ( الا يرى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان  
 كون الفعل موجودا من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو زاجع  
 الى مذهب القاضي ان الفعل تحت القدرتين تحت قدرة الله  
 بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه ) قوله \* والكسب  
 مقدور وقع في محل قدرته والخلق لاني محل قدرته \* فيه ان  
 الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق فكل منهما واقع في محل  
 قدرته ويمكن ان يدفع بان المراد ان الكسب مقدور وقع مكتسبه  
 في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لاني محل قدرته ( والعبارة  
 المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور  
 لاني محل قدرته ) ووجه عدم صحة انفرد القادر بالكسب انه  
 ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا ) قوله

ان الشراكة

\* ان الشراكة ان يجمع اثنان ويتفرد كل منهما بما هو له \* فيه  
 انه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفراد الواجب بالخلق  
 والكاسب بالكسب ( ولا يرد ان الكسب امر اعتباري لما عرفت  
 ) قوله \* ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة محمودة \*  
 فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب ايضا  
 كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ( ولا يخفى  
 قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الاتيان بماله عاقبة  
 محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح ) وفيه  
 انه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة لا قبيح لم يكن مستحقا للذم  
 ( ويمكن ان يقال للعبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا  
 مصلحة له فيه فيعده سفيها والخالق يطلب بمخلق القبيح مصلحة  
 العالم وله مصلحة فيه فيتعالي عن السفه ) وان الخالق يتصرف  
 في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك  
 سفه ( قوله \* والحسن منها \* في المواقف القبيح مانهي عنه  
 شرعاً مانهي تحريم اوتنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب  
 والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكعمل الله  
 سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق ( هذا ) وفي تعريف الحسن  
 انه يدخل فيه فعل اليهائم ( مع انه قال وفعل اليهائم فقد قيل انه  
 لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم ) وفعل الصبي مختلف فيه  
 ( وقول الشارح \* وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب  
 في الآجل \* تعريف الحسن من افعال العباد فلا يرد خروج  
 افعاله تعالى ( نعم يرد دخول فعل الصبي ) ويدفع بانه ذهب الى  
 اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض ( وتعلق المدح لا يخص



العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة (سلام قولاً من ربهم) (والتواب أيضاً لا يخص الآجل فإنه كثيراً ما يجري الفعل عاجلاً إذا صدقة رد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الآثار) والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفي في التعريف أحد الأمرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت أن المباح حسن عند أكثر أصحابنا (ولأن الرضاء يشمله فينبغي أن يجعل محكوماً عليه وبه) والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل يبي عن إيضاح حال الغير كذا في المواقف (ومقتضاء أن المدح أيضاً أعم من القول والفعل وتركهما) والمشهور أن المدح والذم من الأقوال كالحمد (ولا يدخل في التعريف ترك السنة وإن لعقاب عليه لأنه مما يتعلق به الذم لا بما يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة) قوله \* يرضى الله \* اتفاقاً لكن عندنا بمعنى إرادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعنى إرادة الله (وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاء أيضاً متفق عليه لكن عندنا بمعنى أنه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى أنه غير مراد) فالرضاء عندنا الإرادة من غير اعتراض وعندهم الإرادة إذا لإرادة للقبیح عندهم وتعلق الذم أيضاً بالإنحصر العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب بالإنحصر الآجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والأولى) وقوله \* يعني أن الإرادة والمشيئة \* فذلك جميع ما سبق من مسألة تعلق الإرادة والمشيئة والتقدير ومسألة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعنى أنه يريد بمسألة الرضاء ذلك (لكن يتجه أنه لم يكن هنا حديث المحبة والأمر

(الآن يقال قد اشتهر أن الأمر والمحبة يستلزمان الرضاء) قوله \* فكان هو المضيق لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب \* يستفاد منه أن استحقاق الذم والعقاب لأضاعة قدرة فعل الخير (وفيه أنه لو كان كذلك لكان معاقباً بقصد فعل الشر) على أن القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل (ويمكن أن يجاب عنه بأن الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه بمحو سيئة تضيع قدرة فعل الخير) فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب (والظاهر أنه لا يقتصر عليه استحقاق العقاب على تضيع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر وأضاعة فعل الخير أيضاً) وقوله \* فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون \* يعني به أن الذم على عدم الاستطاعة مع أن عدمه أزيل خارج عن قدرتهم لذلك التضييع (ونحن نقول الأشبه أن معنى لا يستطيعون السمع في معنى صم نزل إذا نهم منزلة عدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عدم السمع) قوله \* والألزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة \* وقد اتفقوا على أنه لا فعل إلا مع الاستطاعة وعلى أن قدرة العبد سبب ولو عادياً فلا وجه لما قيل أن هذا الكلام الرامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والأفلا دخل للاستطاعة في وجود الفعل حتى يستحيل بدونها) قوله \* فإن قيل لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال \* أشار بما سيصرح أخيراً من منع استحالة بقاء الأعراض ومنع بعد تسليم لزوم وقوع الفعل بالاستطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل لأنه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الأمثال كما في أعراض يتوهم بقاءها

مطل  
الاستطاعة مع الفعل

قائله الخيالي



( ودفعه بان المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل  
والالزام وقوعه بلا استطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبوقة  
بالامثال او لا ) فأتجه ان الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل  
وهذا الكلام يوجب جوازه ( ودفعه بان نفي الاشعري الاستطاعة  
قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفاءه ) بل لانه  
لا يساعد البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم  
بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله ( نعم يمكن بيان  
انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء  
الاعراض بان يقال لادليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل  
قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل ( حاصله  
ان ليس نفي وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشعري ) وفيه  
بحث اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ( ومذهب المعتزلة  
جوازها قبله ) لانه لا بد من مثل سابق كما ستعرف ( ويمكن دفعه  
بان المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت  
عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله ) على ان ذكر صاحب  
المواقف ان اكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل ( وقال السيد  
في شرحه ويتعلق به حينئذ ويستحيل تعلفها بالفعل حال حدوثه  
( قوله \* فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة \*  
لان مذهبهم ان تتعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل  
تعلقها بالفعل حال حدوثه ( ولا يلزم ايجاد الموجود ( وقوله  
ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على الاعراض والالزام  
قبالعرض بالعرض \* بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال  
\* ولانه يجوز ان يمنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط \* لانه

يتعلق

يتعلق بهذه المقدمة ( وتفصيله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها  
ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى  
تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف  
اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض  
او غير ذلك من الامور الثابتة ( فن قال برده عليه انه يجوز ان يكون  
الحادث وصفا اعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجودا بمنع  
قيامه بمثله فقد غفل عن انه بعض ما سيذكره الشارح ( وبما قلنا لك  
مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر  
\* ان الفائلين يكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع  
المقارنة الزمانية الخ \* قوله \* ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه  
ان اريد \* قبل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع  
( وفيه بحث لان الاشعري لا يجوز وجود القدرة الغير المستجمع  
قبل الفعل والالوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض  
والمعتزلة لا يجوز ان يكون القدرة عليه معه والالزام ايجاد الموجود  
افراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب ( وفي ان وجود  
القدرة قبل الفعل حق بحث الان يسند الى حكم بديهية العقل  
( وقوله \* واما امتناع بقاء الاعراض الخ \* دفع لما يتجه على قوله  
\* ولا قبله \* ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه  
حينئذ لا يكون احدهما اولى بان يكون وصفا للآخر من الآخر  
كذا قيل ( وانه حينئذ ليس احدهما اولى بالوصفية للآخر من شيء  
من الامور القائمة بالمحل ( لكن في انعام امثال هذا الوجه صعوبة  
اذ الوصفية تابع الاختصاص الناعت فيجوز ان يكون هذا  
الاختصاص لواحد من امور قائمة بمحل دون آخر ( قوله \* اشار

قائله الخيالي

٢

قائله الخيالي

٣



الى الجواب بقوله \* (فيه انه ان كان سلامة الاسباب باقية الى رقت  
الفعل لزم قيام العرض بالعرض (ولو قيل السلامة امر عدى  
لزم قيام العرض بالمعدوم) وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز  
(لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضا ولكن مستمرة  
الى حين الفعل) لا نأقول فليكن العرض والقدرة ايضا مستمرين  
(بل ينبغي ان يقال سلامة الاسباب تتجدد بتجدد الامثال بشهادة  
الحس بخلاف القدرة فانه لا دليل على وجودها قبل الفعل وتجدد  
ما فيه) قوله \* فان قيل الاستطاعة صفة المكلف \* يمكن ان يمنع  
كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف (لا تقول لو لم يكن  
صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليه) قلت صح لانه يرفع به  
عجز المكلف (ولو اورد هذا السؤال على كون الآية شاهدة  
لهذا الاطلاق لا يتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف  
بالحج حيث اسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له (لكن  
يحتاج حل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف  
بالحج) وظاهر الاطلاق وان كان قوله \* فكيف يصح تفسيره به \*  
انسب بهذا الاحتمال (وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع  
الى الآية) وقولنا هو ذو سلامة اسباب لا يستلزم كون سلامة اسبابه  
وصفاله اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام لبس وصفاله (ويريد  
بقوله \* اسم فاعل يحمل عليه \* يحمل معناه عليه) قوله  
\* وصحة التكليف يعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب \*  
اذ به يمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة عقيدة لا محالة  
(وقوله \* لا الاستطاعة بالمعنى الاول \* فيه مسامحة كما في قوله  
\* فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول \* وفي اطلاق

العجز

العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظرا انه لا يفهم فيها  
من العجز الا عدم الاستطاعة الثانية (قوله \* وقد يجاب بان القدرة  
صالحة للضدين عندنا بن حنيفة \* جعل الشارح رحمه الله محصل  
الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرة المصروفه الى الكفر  
فلا يلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل  
(ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون  
كلام المتن تجريد القول الامام ايضا) قوله \* هذا مما لا يتصور  
فيه نزاع \* فيه بحث اذ الاشعري لا يجوز تقدم القدرة لامتناع  
بقاء العرض (فالوجه ان يقال يرد انه يلزم بقاء العرض) قوله  
\* ولا يكلف العبد بما لبس في وسعه سواء كان متمتعا في نفسه  
لجميع الضدين \* هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ما  
هو المشهور وان تمايل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا  
وتارة بالاتفاق (واما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم  
وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وامامنا يمتنع  
بناء على علم الله تعالى او ارادته خلافه فالتكليف به واقع (فقوله  
\* وانما النزاع في الجواز \* يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع  
اقسام ما لم يقع به التكليف (فعلى ما يشعر به بعض كلام المواقف  
صحيح) وعلى ما يشعر به البعض الاخر وهو المشهور يجب تخصيص  
النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه) وأشار بقوله \* ثم عدم التكليف  
بما لبس في لوسع \* ان الزمان في قوله \* ولا يكلف العبد \* غير محفوظ  
(ومما يدل على ان الامر في قوله تعالى (انبؤني باسماء هؤلاء)  
ولبس للتكليف ان الملائكة لبسوا من اهل التكليف (ولاحاجة  
الدعوى عدم وقوع التكليف الى حل تحمل ما لا يطاق على غير

مطل  
في تكليف ما لا يطاق



التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف ( وانما ينافي عدم امكانه ) قال القاضي في تفسيرها معناه ( لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ) من البلاء والعقوبة او من التكليف التي لا تنفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطاق والا لما سئل التخلّص عنه ( ولا يخفى ان حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لا يناسب ان يسئل السائل عدم تحميل ما لا طاقة به ) بل الظاهر ان يسئل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقا ( ولا يذهب عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما لبس في الوسع مما لا طريق اليه الا اختاره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى ( لا يكلف الله نفسا الا وسعها ) ( لكن الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا ولم يكن المضارع المنفي انفي الاستمرار ) ودون بيانها خراط القتاد ( قوله \* وجوزه لاشعري \* بناء على انه لا يقع من الله شيء ) فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالمتنع في نفسه ( قلت لم يجوزوه لامتناعه لان المتنع لا يمكن تصويره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ) ولك ان تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل ان يطلب من العبد المستحيل ( قوله \* وهذه نكتة \* تأنيث هذه نكتة كما لا يخفى على من هو اهل النحوها ) وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها ( ودفعت بالنقض وهو انها لو صححت لزمت ان لا يجوز تكليف في امثال ابي لهب بالايمان لانه علم انهم لا يؤمنون واخبر به ( وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لا يؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الا انه لا ينفعه ايمانه ) ويمكن دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل اليأس

كل واحد  
نسخه

اذ

٧ مطلق عند اليأس  
نسخه

اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا لكان بالايمان ٧ اليأس ممثلا لما كلف به وخارجا عن عهدة الامر ( على ان هذا البحث لا يجري في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بانه لا يأتي بها اصلا ) ويمكن حلها بغير ما ذكره الشارح ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لا خبر به لاعداء ايمانهم ( قوله \* وما يوجد من الألم في المضروب \* حق البيان ان يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد ) والخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ادلا لا يوجب التقييد بالانسان لانه اخص من العبد ( وقوله \* لا صنع للعبد في خلقه \* بعد جعله مخلوق الله تعالى وهو ينفى كونه مخلوق العبد لنفي الكسب لا محالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لخلقته اذ لو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله وانما يخلقه عقيب صنعه ( فلا يرد ما ذكره الشارح بقوله \* والاولى ان لا يقيد بالخلق الخ \* ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لا بالكسب ولا بالخلق فاوجه مؤاخذه العبد به في الاولى والاخرة ) ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل يخلق عقيب عادة ما يتضرر به احد ( وقوله \* واما الاكساب فلا استحالة اكساب ما لبس قائما بمحل القدرة \* يعني استحالة اكساب ما لبس قائما بمحل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالنظر لكنه لبس قائما بمحل القدرة عليه ( وبهذا اندفع ان المتبادر قد يكون قائما بمحل القدرة ( ولم يخرج في دفعه الى ما قبل

قائله الخيال

م



ان هناك ضحية مطوية وهي انا نعلم بالضرورة الوجدانية  
ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كما لنا بالنسبة الى المتولدات  
في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات (واورد على قوله \* ولهذا  
لا يمكن العبد من عدم حصولها \* ان عدم تمكن العبد قبل  
وجود مباشرة السبب ثم وبعده لا ينافي كونه مكسبا كما ان  
صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة توجب ويفوت التمكن  
من تركه (ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول انه لو لم تعلق  
الارادة به قبل الحصول لم يحصل في الفعل المتولد لا يتحقق  
ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه (نعم  
يمكن ان يقال ولهذا لا يمكن في حصولها لان التمكن من  
الحصول ان يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة ما به ترجح  
احد طرفي المقدور (فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور  
(الا ان ما ذكره اظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله \* والمقتول \*  
اي كل مقتول \* ميت باجله \* الاجل في الحيوان الزمان الذي  
علم الله انه يموت فيه وللناس اجل واحد عند غير الكعبي من  
المعتزلة (الا انه لا يتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم  
عند المعتزلة (وقوله \* لا كما زعم بعض المعتزلة \* يريد به غير  
الكعبي فانه عند الكعبي ايضا مات باجله (فلا يكون قوله \* والمقتول  
ميت باجله \* مخالفا لما عنده (ومن قال اراد به غير جماعة  
ذهبوا الى ان ما لا يخالف عادة الله واقع الاجل منسوب الى  
القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة في ساعة فانه  
لم يجر عادته تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم ايضا  
لم يقولوا ان كل مقتول باجله فيكون هذا القول لا كزعمهم ايضا

فلا

المورد الخيالي

م

مطل  
والمقتول ميت باجله

فلا يكون انقييد بالبعض لاجراجهم (بل خص بيان زعم  
البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم بعدم الالتفات الى  
زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غير بين بين ما  
هو خلاف العادة وما هو عادة (وانما اوقعهم فيه الهرب من  
شاعة الالتزام فانه لو لم يجعل مخالف العادة فعل القاتل ويجعل  
فعله الله لزم خرق العادة لاللا عجز وذلك يوجب قدحا في  
المعجزة (ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه اقدر القاتل  
عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل (قال في شرح  
المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يعطل  
فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتأخر فعمل يتحقق ذلك في  
المقتول ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش  
الى وقت هو اجل له (قوله \* لنا ان الله تعالى قد حكم باجل  
العباد على ما علم من غير تردد بانه اذا جاء اجلهم الاية \* قد تكرر  
هذه الاية في التزويل مصدرة بقوله لكل امة اجل وتعين الاجل  
لكل امة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامم  
رفعي الاستدلال بحث (وقوله \* واحتجت المعتزلة \* مخالفة  
لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة  
كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفاؤها عند انتفاء اسبابها  
(ووجه بانه يجوز لما ان ما ذكروا من المنبهات مصورة بصورة  
الحجة (ولا يبعد ان يقال تبع الواقع لازعمهم فان ما ذكروا حجة  
لامنيه كما زعموا ولهذا اجاب بما اجاب والا لم يكن الجواب نافعا  
لان رفع المنبه لا ينفع (قوله \* لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل  
ذما \* يدفعه ان الله تعالى قدر اجله في هذا الوقت لعلمه

الموجه الخيالي

م



بان قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا يتنافى استحقاق  
الذم كما ان الموت بالمرض لا يتنافى تقدير الاجل ولا يتنافى استحباب  
الدية والقصاص ( ومحصل الجواب عن الاستدلال بالآية  
ان الله تعالى قدر اجله سبعين ليلة بان طاعته يصير سببا لتلذين  
سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين  
( لا انه قدر اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤل الى  
القول بتعدد الاجل كما توهم فقبل فالحق في الجواب ان احاد  
الاحاديث لا تعارض الايات القطعية او ان المراد الزيادة بحسب  
الحزم والركن كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني ( قوله \* لان الرزق  
اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فبأكله \* ما يعول عليه في تعريف  
الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره ) وقال  
بعضهم كل ما يترتب به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص  
له بالما كول اجماعا ( ولهذا اي ولعدم اختصاصه بالعبد قال  
السيد السند لبس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله  
الى العبد فأكله تحديد للرزق بل هو نقي لدعوى اختصاصه  
بالحلال ( واورد على التعريف المعول انه يدخل فيه العارية  
مع انه يبعد ان يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى  
( وما رزقناهم ينفقون ) لان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به  
لم يصح الاتفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان  
لينتفع به ( لكن يرد عليه جواز ان يأكل احد رزق غيره ) واورد  
على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه ( واجيب  
بان الحرام لا يملك عند المعتزلة ( ويبطل عدم كون ما يأكله  
الدواب رزقا قوله تعالى ( وما من دابة في الارض الا على الله

المتوهم والقائل الخيالي

م

مطل  
الرزق

المورد الخيالي

م

رزقها

رزقها ) وجعلها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر ( وشار بقوله  
\* وعلى الوجهين \* الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة  
المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني ( وفي وجود حيوان  
لم يصل اليه ما لا يمنع من الانتفاع به نظرا ( وقيل على الكل  
يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة  
فانه ليس في حقها حل ولا حرمة ( قوله \* لان ما قدره الله  
غذاء لشخص يجب ان يأكله \* لاحاجة اليه بعد اعتبار الاكل  
في مفهوم الرزق ( وقوله \* واما معنى المالك فلا يمنع \* انما يصح  
او لم يعتبر في معنى المالك الاكل وقد اعتبر حيث قال بمملوك يأكله  
المالك ( قوله \* والله تعالى يضل من يشاء \* خص الفعلين  
بتقديم المسند اليه بالله تعالى ( وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة  
في صحة اسناده الله تعالى ولانه اشيع ولهذا كانت الكثرة لاهل  
النار ( وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي  
الضال ( ولذلك ورد الامر بتكرار ( اهدنا الصراط المستقيم )  
في كل وقت من اوقات الصلوات الخمس لكن لا بد من تخصيص من  
يمن لا يتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة  
لئلا يلزم تخصيص الحاصل ( قوله \* لانه الخالق وحده \* دليل  
على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ما قدمناه  
( ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ( ووجه الاشارة الى ان ليس  
الهداية بيان طريق الخلق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه  
نعرف ان تعبير الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم يعم مشيئته تعالى به  
( وفي قوله \* لانه عام في حق الكل \* نظرا وان فسر قوله تعالى  
( والله يدعو الى دار السلام ) بانه يدعو كل احد ( وذلك ان دعونه

مطل  
مبحث الهداية



كل احد انما يتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان يكون  
دعوة الرسول في جميع ازمته نبوته بالغة الى كل احد من اهل  
زمانه (وقوله \* ولا الاضلال \* عبارة عن وجدان العبد ضالا  
او تسميته ضالا \* اشارة الى رد توجيهه من ينكر اضلال الله  
حيث يجعل الاضلال بمعنى وجدانه ضالا يجعل الافعال للوجدان  
على صفة نحو اجدته بمعنى وجدته محمدا (او يجعله بمعنى  
التصير بمعنى تصير الله اياه ضالا بمعنى تسميته ضالا كما في قوله  
تعالى (ولا تجعلوا لله اندادا) اي لا تسعوا الاشياء اندادا له (وله  
توجيه آخر وهو اقدار الله الشيطان على اضلاله (ولا يرد التعليق  
بالمشبه (ولا يبعد ان يقال في التقييد اشارة الى دليل ان لبس  
الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في  
الشرع بالمشبه (قوله \* نعم قد يضاف الهداية الى النبي عليه  
الصلوة والسلام مجازا بطريق السبب \* لتحمل المضاف  
الى النبي على بيان الطريق مساع كما ان حمل المقيد بالمشبه  
على الدلالة الموصلة مساعا (والمذكور في كلام المشايخ ان  
الهداية عندنا كذا اي في لسان الشرع (والا فلا انكار ان يكون  
الهداية في اللغة ما ذكره المعتزلة (قوله \* ومثل هداة فلم يهتد  
مجاز \* ومنه قوله تعالى (واما عمود فهديناهم فاستجبوا العمى  
على الهدى) على ما هو المشهور من ان استجاب العمى  
على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم (ومنهم من قال بمحمل  
ان يكون كناية عن ارتدادهم (قوله \* وعند المعتزلة بيان طريق  
الصواب \* البيان الاظهار فلواريد باظهار طريق الصواب  
اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الاية والحديث المذكوران

قائله الخيالي

٢

ولو

(ولو اريد اظهار طريق الصواب من حيث انها طريق الصواب  
فهما يوافقانه لان الرسول لا يمكنه ان يظهر طريق الصواب  
على احد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه  
ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب  
ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب  
(ولهذا اندفع ايضا ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة  
فان الاهتداء المطاوع للهداية لا يلزم ذلك البيان (واندفع  
ايضا انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لا مدح  
الا بالوصول اذ الاستعداد وان كان تاما مع عدم الحصول  
نقيصة (وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة  
(قوله \* والمشهور \* يعني فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة  
والادلة المبطله لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل علينا  
(وليس المراد ان المشهور يتنافى ما ذكره المشايخ كما وهم فقبل  
يمكن ان يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور  
بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلامنافاة (قوله \* وما هو  
الاصح للعبد \* في الدين عند معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين  
عند معتزلة بغداد كذا في بعض الخواشي (وفي الموقف ما هو  
الاصح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبتي  
وقد مر في صدر الكتاب تدل على ان لبس الواجب الاصح في  
الدنيا (فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ (وقوله \* ولما كان  
له منه واستحقاق شكر في الهداية \* مدخول بانه يجزى بالاعمال  
الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي اوجب على نفسه للانعام  
على كل احد (وقوله \* ولما كان استانه على النبي صلى الله عليه وسلم

رد على الخيالي

٢

الواهم هو الخيالي

٢



فوق امتثاله على ابي جهل \* ويمكن ان يقال ولما كان شكره  
عن النبي اوجب منه على ابي جهل (فيهما ان انعام النبي اكثر  
من انعام ابي جهل لما ان الاصلح بحاله كان اكثر من الاصلح  
بحاله) وفي قوله \* لما كان بسؤال العصمة الخ \* انه بالسؤال  
والابتهاج الى الله يصير اللطف اصلح له ويصير احق بالانعام  
(وفي قوله \* ولما بقي في قدرة الله الخ \* انه يتجدد مصالح العباد  
يوما فيوما) وما ذكره في جواب غاية مشيتهم حاصله ان كل ما  
يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لا يخلو عن المصلحة  
وان لم يكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا وسفها بل  
رعاية لمصلحة (والعوار بقبح العين هو العيب وقد يضم) قوله  
\* وعذاب القبر للكافرين \* ما ثبت في حق الكفار خاصة  
انه جعل في قبره تسعة وتسعون تدينا ينهشه ويلدغه (ووجه  
بعض العلماء الحديث هذا العدد بانه لا عراضه عن تسعة وتسعين  
اسماء الله) وينبغي ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فان  
انقائب عن الذنب كن لاذنب له (ويدل على ان من العصاة من  
لا يريد الله تعذيبه الاستعانة عن عذاب القبر فانه لو كان مقررا  
واقعا لا محالة لم يكن في الشرع الاستعانة منه كما ان لا يجوز الدعاء  
بالرحمة على الكفار لانه في حكم عذابهم وبعدهم من الرحمة) ولما  
لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الزرار بطريق الاولى  
(فعلم من بيان وجه تخصيص بعض العصاة وجه تخصيص  
العصاة فلذا اكتفى به) وقوله \* بما يعلمه ويريد \* متعلق  
بعذاب القبر والتعم على سبيل التنازع اي بما يعلمه الله ويريد  
يعني بشيء منها غير متعين وان صرح الانار ببعض كما مر

مطال  
بحث عذاب القبر

في

في التعذيب وكما جعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له  
(ويحتمل ان يكون متعلقا بالتعظيم خاصة ويكون المعنى بما يعلمه  
الميت ويريد) قوله \* وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان  
القبر \* فيه رد على الجبائي وابنه والبخني حيث انكروا تسمية  
الملكين منكرا ونكيرا (وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند  
تجليجه اذا سأل والنكير انما هو تبريع الملكين له) ولما وقع  
في حسان المصاييح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى  
الله عليه وسلم (اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال  
لاحداهما المنكر والاخر النكير وكان النكير اهيب من المنكر)  
(حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار) والظاهر  
ان منكرا ونكيرا جنسان (والا ففي ساعة واحدة يتفق اموات  
في اطراف العالم فلا يمكن ان يسألا الجميع في آن واحد) ولا يبعد ان  
تكبرهما للاشارة الى ذلك (والظاهر ان سؤال الانبياء لبس  
عن نبيهم) والمقصود من اثبات السؤال الصبيان والانباء تصحيح  
اطلاق السؤال في المتن (وقوله \* ثابت كل من هذه الامور \*  
اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد) قوله \* لانها امور  
ممكنة \* لاستحالة حتى يجب تأويل السمعية الواردة فيها  
اخبارها الصادق فلا يقبل النسخ اذ لا نسخ في الاخبار (والمراد  
بالصادق اما النبي لان القرآن ايضا يعلم من جهته واما الله تعالى  
لان كل ما يخبر به النبي (وحى يوحى وما ينطق عن الهوى) ولا بد  
من قيد آخر وهو انه اخبر بها الصادق بلا معارض (ولا يبعد  
ان يستفاد هذا القيد من قوله \* على ما نطق به النصوص \*  
لان ماله معارض لبس نصا عند التحقيق) ولا يخفى ان شيئا



بما ذكره من النصوص لا يدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التبعيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التبعيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم (القبر روضة من رياض الجنة) ولم يراع الترتيب والا تقدم نص التبعيم على شواهد سؤال المنكر والكبير (ووجه دلالة الآية الاولى ما ذكره الواقف من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوا وعشيا فهما متغايران) ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية في شأن الموتى (ووجه دلالة الآية الثانية ان الفاء لتعقيب من غير تراخ) وتوجيهه بان ازمة الدنيا في جنب ازمة الآخرة اقل قسرا فلا استقلالها استعمال الفاء تأويل لاداعي اليه (واشار بقوله \* وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من احوال القبر متواترة المعنى \* الى ان الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لا ينافي كونها دليلا مقيدا لليقين ولقطع (قوله \* وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض \* وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجسد (والجواب بجواز \* ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعا من الحياة قدر ما يترك به الم العذاب اولذة التبعيم \* يدل على ان انكارهم مبنى على عدم التجويز) وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في النساء (بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهد ترجح

عندهم

عندهم التأويل (والما كول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء المشاهد لنا الى ان يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للمكرين تحيرت الاصحاب في دفعهما (وجعلوا من احرق وذرى اجزائه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبوراً اقوى منهما (فذكر المصلوب بلا قبور وذكرناها اختلال بالبيان) وتشبيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملكوت وبانهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لولم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادة تعالى من احياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير ان نعرفه (واعمل استبعادهم هذا (والا فكيف يغفل بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الابداد والامانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح هذا الاستبعاد لتلك ظواهر احاديث متواترة المعنى ام لا (قوله \* واعلم انه لما كان احوال يصبر بما هو متوسط بين امر الدنيا والآخرة افرد بها باذكر \* لا اشارة لافرادها بانذكر (بل يجوز ان يكون من اخر مباحث الدنيا واول مباحث الآخرة الا ان رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ما ذكره (قوله \* وصرح بمخفية كل منها تحقيقا وتأكيذا \* وارادا المسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب (والوزن يومئذ الحق) وورد في الحديث (من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان عيسى عبد الله ورسوله وابن امته وكلته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق ادخله الجنة على ما كان عليه من العمل) (قوله \* والبعث \* قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير

اخلال  
نسخه



وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه  
ومن تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة (الاول كيفية  
تخريب العالم الصغير وهو بالموت) والثاني انه كيف يعمره بعدما  
خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عالم عاقلا ويوصل اليه الثواب  
والعقاب (والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو انه  
يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء) والرابع انه كيف  
يعمره بعد تخريبه (وهذا هو القول في شرح احوال القيمة  
وبيان احوال الجنة والنار) قوله \* وهو ان يبعث الله تعالى  
الموتى من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح  
اليها \* في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسألة  
المعاد لا تزيد على خمسة (الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط  
وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة) والثاني ثبوت  
المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الاكهيين (والثالث  
ثبوتها معا وهو قول كثير من المحققين كالحلي والغزالي والراغب  
وابن زيد الدبوسي وممن من قدماء المعتزلة وجهور من متأخري  
الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو  
النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب  
(والبدن يجري منها مجرى الاية) والنفس باقية بعد فساد  
البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد  
من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا  
(والرابع عدم ثبوت شيء منها وهذا قول القدماء من الفلاسفة  
الطبيين) والخامس التوقف في هذا الاقسام وهو المنقول  
عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فيقدم

عند

عند الموت فيستحيل اعادتها (او هي جوهر باق بعد فساد  
البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه) ولا ينبغي ان الرابع الذي  
هو عدم ثبوت شيء منها لا يقابل التوقف (فالاولى الرابع عدم  
كل منهما) وان ما نقله من جالينوس يدل على ثبوت التوقف  
في المعاد الروحاني (واما الجسماني فهو ينكره كيف وهو لا يجوز  
اعادة المعدوم (ولاشبهة في انعدام الجسم) وانما التردد عنده  
في انعدام النفس) قوله \* حق \* الحق هو البعث الجسماني  
مطلقا (واما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد او يفرق  
اجزاءه ثم يجمع فلا جزم فيه نفيا وايجابا) فقول السارح في تفسير  
البعث على ما سبق لا ينبغي ان يكون مبني على انه يجب التصديق  
بالبعث هكذا (بل ينبغي ان يكون اشارة الى ان الراجح عنده ذلك  
(ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع انه  
ينعقد قياس هكذا بعث الموتى اعادة المعدوم واعادة المعدوم  
ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان  
الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه) قوله  
\* لما ورد في الحديث ان اهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه  
مثل احد \* يقتضي هذا ان بدنا جردا عن لية وعن اشعار  
يكون بدنا آخر تورم بعض اجزائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف  
التعارف (وقد يجاب بان عظم الضرر بالانتفاخ لا يضم زائد  
(والا لزم تعذيبه بلا شركة في المعصية) ويرد بان العذاب للروح  
المتعلق به (ويمكن ان يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب  
وانما زيد ليُعذب الجهنمي بعظمه) بل يجوز ان يكون الاجزاء  
المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب

الراد هو الخيال

م

لتعذيب  
فمنحه



هو منع استلزام عظم الضرر من تغير البدن لكونه بالانتفاخ  
والا لزم التعذيب بالاشركة (وقوله \* ومن ههنا قال من قال  
وما من مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ \* مما يخالف المقصود  
لانه يوجب فساد التناسخ (والاليق ان يذكر في الجواب بان يقال  
وان سمي مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا  
قال ومن قال وما من مذهب الا والتناسخ فيه قدم راسخ (وقوله  
\* انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء  
الاصلية \* يعني ان التناسخ موضوع لانقال الروح من بدن  
الى بدن متغيرين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين  
الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله  
\* لم يمكن وزنها \* لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة  
الميزان والعبث ما لبس فائدته على قدر العمل (والظاهر ان  
المراد نفي الفائدة مطلقا (والجواب بان كتب الاعمال هي التي  
توزن لا يتخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه اشهد ان لا اله  
الا الله وان محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة  
وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن  
فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة  
(والمنع المشار اليه بقوله \* وعلى تقدير كون افعال الله تعالى  
معللة بالاغراض \* لبس بشئ لانه لا ينكر احد ان فعله تعالى  
لا يخالو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من  
الفسادة (ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظه  
النار استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة استحقاق كل بر (ومن  
انكر الميزان فسر به ملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان

بين  
نسخه

عن حكم  
نسخه

احدهما

احدهما او تساويهما (قوله \* والكتاب الميث \* وصف الكتاب  
تنبيهها على ان المراد به معهود (والظاهر في قوله \* يؤتى \*  
الذي يؤتى لكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد (وقوله  
\* اكتفاء بالكتاب \* يحتمل معنيين كتاب الله تعالى اى لظهور  
كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد اى لان الكتاب يذكر  
الحساب لانه لبس الاله (ومما لم يتعرضوا به وقد ثبت بالسنة  
شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه (وهو بعيد عن مشرب  
الاعتزال كوزن الاعمال (وقد نبه بالاسنشهد بالحديث ان  
السؤال عن المؤمنين على وجه السر وان السؤال عن الذنوب  
(قوله \* قرره بذنوبه \* معناه حمله على الاقرار بذنوبه (وفي  
القماموس كنف الله محرمة حرزه وستره وهو الظل والجانب  
والناحية (قوله \* والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر \*  
الكوثر في الآية عند اكثر الخبير المبالغ في الكثرة (ومن حمله  
على الماء قال انه اسم نهر في الجنة (ومن قال انه اسم حوض  
في الموقف سمي كوثر لانه يمتلئ من نهر الكوثر (ونحقيقه في شروح  
كتب الحديث فلا استدلال بالآية استدلال بنوع آية (وقوله  
\* ماؤه ابيض من اللبن \* شاذ لانه افعال التفضيل من اللون  
وكون كبرته كبحوم السماء باعتبار العدد او المعان (ويؤيد  
الاول ما في روايته فيه اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم  
السماء ومن شرب منها فلا يظمأ ابدا فلا يشرب ماء الجنة الا  
للتنعيم واما المبني بالحجيم من المؤمنين فاما ان تحفظ الحوض  
منه واما ان لا يظمأ في جهنم (قوله \* والصراط حق \* في بعض  
الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وما روى ان الصحابة



قالوا يا رسول الله ابن نطلبك فقال عليه السلام على الصراط  
فان لم تجدوا في الميراث فان لم تجدوا في الحوض فوجهه  
ان الطلب في المكان يجوز ان يستأنف من كل طرف على انه  
رواية غريبة فلا يعارض المشهور (وانكار اكثر المعتزلة  
للووقوع والجواز وجوزه الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم  
بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته) وعلى تقدير  
تسليم كونه تعذيبا للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم من  
الذنوب (وتأويل الصراط عند من انكره انه الاعمال الردية  
التي يسأل عنها ويؤخذ بها كانه يمد عليها ويطول المرور  
بكثرتها ويقتصر اقلها قوله \* تمسك المكرون \* مقتضى الدليل  
ان يكون تمسكا لمنكر الجنة والنار مطلقا ( لكن الدليل لبعض  
المعتزلة ) والفرق الاسلامية لا ينكر ونهما مطلقا ( فبرد عليه  
ان يدل على امتناعهما مطلقا واتم لا يقولون به ) والمشهور في اني  
كونهما في عالم العناصر انه لو كان في عالم العناصر لم يتسخ  
وهو مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بها  
فيها واتم لا يقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وانه لما رأى  
الشارح ضعفه بدله بما ذكره ( الا ان صاحب الدليل كان  
ملتزما للدليل العقلي فلم يسبق ما التزمه بحاله ووجه انه لو كان  
في عالم الافلاك لزم الخرق والالتيام ان لا يجوز فيه الخرق والالتيام  
لا يتخاطها شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه  
شبههما من قبيل ما تكون ويفسد ( واما وجه انه لو كان خارج  
عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتيام بل المذكور  
فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان

كربا

كربا ايضا فيعرض بينهما خلاف وانه محال ( قوله \* لتاقتصة آدم  
وحواء \* واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل  
ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطين  
بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فاءهما وقد يفتح كورة  
بالشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان خلقه الله  
تعالى امتحا نالا آدم عليه السلام ( وحل الاله باط على الانتقال  
منه الى ارض الهند كما في قوله اهبطوا مصر او قوله تعالى ( تلك الدار  
الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا )  
يحتمل الجمل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها ممكن  
الذين لا يريدون آه فيكون وعدا لجعلها جزاء لعدم ارادة العلو  
والفساد ( وما في بعض الحوشى ان هذا الجمل لازم وجهه والجنة  
لبس شيء لان هذا الجمل انما يتحقق في الآخرة ( ولو سلم فصار لازما  
او عد الحق ( قوله \* لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك اكل الجنة \*  
فيه انهما لو وجدتا بعد ايضا لما جاز هلاك اكل الجنة وهو بخالف  
كل شيء هالك الا وجهه ( وقوله \* بل يكفي الخروج عن الانتفاع به \*  
قبل يريده الانتفاع المقصود به ( والاذا لا يغني بدل على وجرد  
الصانع وهي من اعظم المانع قوله \* اي دائمتان \* يعني لبس  
البقاء بمعنى الموجود في الزمان الثاني بل الدوام على ماهو المعروف  
( فحينئذ ( قوله \* لا تغنيان \* تأكيد للبقاء ( ولو جعل البقاء بالمعنى  
المصطلح لكان لا تغنيان افادة لاعادة ( فان قلت لا يقتضى قوله  
تعالى ( كل شيء هالك الا وجهه ) فناء اهلها لانهم ادركوا  
الفناء قبل دخولهما ( قلت يقتضى فناء الرضوان والخور والغلمان  
وغرها من اهلها فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء اهلها

قائله الخبالي

٢

والخوراء  
نسخه



بعد استمرار الفناء ( قوله \* لقوله تعالى في حق الفريقين  
 \* خالد بن فيها ابدا \* اي لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق  
 اهل النار وضمير فيها للدار وتارة في حق اهل الجنة وضمير فيها  
 للجنة ( قوله \* وذهب الجهمية الى انها تفتيان ويغني اهلها  
 وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع \* انما يخافها  
 لو لم يكن المراد فناء لحطة تحقية الحكم ( كل شيء هالك الا وجهه )  
 ( قوله \* الشرك بالله \* المراد مطلق الكفر والالورد انواع  
 الكفر غيره ( فيرد استدراك ذكر السحر لانه دا خل في الشرك  
 فلا يتم عدد التسعة ) والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن حبس  
 الكفر الزائد على ضعف حبس المسلمين ( والاحكام في الحرم  
 ترك الاستقامة فيما امر به ( واورد على قول صاحب الكفاية  
 انها اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى ( ان تجتنبوا كبائر )  
 ( والمراد بالكبيرة عن الكفر بقريضة ما حكم به عليها ( قوله  
 \* بناء على ان الاعمال عندهم جز من حقيقة الايمان \* هذا لا يصلح  
 الا لان يكون مبنى لكونه ليس بمؤمن ( ولا يصلح ان يبنى عليه  
 كونه ليس بكافر ) وسيأتي مبنى انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى  
 ( والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج  
 بل من المخالفين الحسن فانه زعم ان يدخل في النفاق ولا يخفى انه  
 كفر مضمحل ( قوله \* نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستحفاف  
 كان كفرا \* اي بحسب الظاهر وبحكم الشرع بكفره لان مدار  
 الاحكام على الظاهر ( واما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن  
 فيما يتعلق بالغلب من التصديق خلل ( قوله \* الثاني الايات  
 والا حاديت الناطقة \* اي الدالة دلالة صريحة ( وفي كون

المورد هو الخبالي  
 م

ما ذكره

ما ذكره من الايات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين البريين  
 من العصيان وفرض القصاص وايحاب التوبة مبنى على فرض  
 القتل والعصيان واثبات الامثال على سبيل الفرض ولا يلزم  
 بقضاء الايمان بعد وقوع المفروض ( وقوله \* وهي كثيرة \*  
 بظاهرها للآيات ( ولك ان تجعلها الاحاديث حتى لا يبقى الاحاديث  
 خالية عن البيان ( قوله \* بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز  
 بغیر المؤمن \* المتفق عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر ( قوله \*  
 فاخذنا المنفق عليه وتركنا المختلف فيه \* لا خفاء في ان القول  
 بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر ( وكذا سلب النفاق  
 فلا يحصل لدعوى ترك المختلف فيه ( نعم اختلاف الامة يصير  
 سببا للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف ( قوله \* هذا احداث  
 للقول المخالف لما اجمع عليه السلف \* وليس قول الحسن قولاً  
 بالمزنة بين المزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمحل ( على انه  
 ايضا مخالف للاجماع المتقدم لان الاجماع لان المسلمين اجمعوا  
 بالمعاملة معهم معاملة المسلمين ( الا ان يقال الكفر المضمحل لا يمنع  
 تلك المعاملة ( قوله \* والجواب ان المراد بالاية هو الكافر فان الكفر  
 من اعظم الفسوق \* فينصرف الفاسق المطلق اليه انه الفرد  
 الكامل سيما في مقابلة المؤمن ( ويمكن الجواب ايضا بان المراد  
 بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل  
 تعليل لم يكن على حقيقة بل كان كناية عن نقصان ايمان  
 الزاني الى حيث كانه الحق بالعدم فلا يرد انه يلزم كذب الشارع  
 ( ومنهم من قال المراد لا ايمان كاملا لكن ترك التقييد بتعليل  
 بالغة ويمكن ان يجعل الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون

قائله الخبالي

م



في قوة لا يزن انزاق وهو مؤمن ( قيد النبي بالحال المناهضة للزنا  
مبالغة في تعبير عنه كما يقال ولا تضرب زيدا وهو اخوك ) قوله \*  
لما بالغ في السؤال \* في حسان المصاييح من باب التوبة والاستغفار  
عن ابي الدرداء انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ( يقص على  
المنبر وهو يقول ولئن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زني  
وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولئن خاف مقام ربه جنتان  
فقلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولئن  
خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله  
قال وان رعم انف ابي الدرداء ( ومارواه السارح ذكره في صحاح  
كتاب الايمان ) والرغم الذل يقال رغم انفي لله ذل عن كره  
وارغمه الذل والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يصنع الذليل  
الجهة على الارض تواضعا فيصير الرغام اي التراب انفه  
( قوله \* واحتجبت الخوارج بالنصوص الظاهرة \* وجه ظهور  
الاية الاولى ان كلمة من عامة نعم الفاسق ) والجواب ان كلمة  
من لانعم ما لا ينسب اول صلتها فلا يتناول الفاسق لم يصديق  
بما انزل الله وعدم التصديق بما انزل الله كفر ونحن لانخالف  
في كفر مثل هذا الفاسق ) ولا يخفى ان هذا الجواب ينفي ظهور  
دلالة الاية ومغنى عن جعلها متروكة الظاهر ( اما بان المراد بما  
انزل الله التورية بقراءة الاية ( او ان المراد من لم يحكم  
بشيء مما انزل الله بناء على ان المأموم فيحمل الاية على عموم  
النفي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول النفي على العام ) ووجه  
ظهور دلالة الاية الثانية ان ظاهر الاية حصر الفاسق على  
من كفر بعد الايمان ولا شبهة في ان عصاة المؤمنين فاسق فلولم

يكفروا

يكفروا بهسقهم لم يخصر الفاسق في الكفرة ( ويرد عليه  
ان الاية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به  
وبعد لا يتم الحصر لان من كفر لا بعد الايمان ايضا فاسق ) فلا بد  
من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المستند لغير الحصر  
( ويرد فعنه بان الفاسق لا يستعمل في غير من آمن ) ويرد عليه  
ان هذا عرف طار ( واما في اصل اللغة الذي نزل عليه القران  
فهو شامل للكافر مطلقا اذا كثر طلاق الفاسق فيه على الكافر  
الاصلي ) ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين ( لكن في كفر  
كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لا يكاد يتم وكيف  
لا وبعض الذنوب مما جعله الشرع شعارا للكفر فلم لا يجوز  
ان يكون الصلوة منه ) والجواب المشار اليه في كلام السارح  
بترك ظاهره ( واما ما قيل ان المراد الترك على وجه الاستحلال  
او المراد بالكفر كفران النعمة ) واما ان المراد بالكفر المشاركة  
مع الكفرة في عديم كون الدم معصوما ( ووجه ظهور دلالة  
لاية الاولى على اختصاص العذاب بالكافرين تعريف العذاب  
للاستغراق اي كل عذاب على من كذب وتولى فلولم يكن كل فاسق  
كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافرين كون العاصي معذبا  
من ضرورات الدين ) وتوجيه ترك ظاهره كما اشار اليه السارح  
ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ( ولا يخفى ان الايات  
الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لا تدل على كفر كل مذنب  
حتى صاحب الصغيرة لجواز ان لا يعذب صاحب الصغيرة ويوفي  
الاجتناب عن الكبائر ) ووجه ظهور الاية الثانية ان تعريف  
الخرى ظاهرا في الاستغراق فلولم يكن العاصي كافرا لم يكن

قائله الخيالي

م

قائله الخيالي

م



كل خزي على الكافرين لان للعاصي المعذب ايضا خزي بالقوله تعالى ( انك من تدخل النار فقد اخرجته ) وترك ظاهرها تخصيص الخزي ( وفيه ايضا ما تقدم من انه لا يدل على كفر ارباب الصغار ) وقوله \* للنصوص على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر \* زيد به ان عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى ( وكذا الكلام ) ( في قوله \* والاجماع المنعقد على ذلك \* ) ( قوله \* والله تعالى لا يغفر الشرك باجماع المسلمين \* ) يعني بالتوبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين فخالفة العنبري والجاحظ في ذلك حيث قالوا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند المقصر واما المبالغ في الاجتهاد اذالم يهتد للاسلام ولم يلح له دلائل الحق فعذور مخالفة الاجماع غير منافية له ( والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه تعالى وله ان يفعل ما يشاء ولا يستل عما يفعل ( والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح ( والادلة الثلاثة المذكورة مبنيّة عليها ( وقد عرفت ما فيها ( ويتجه على ( قوله \* قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن \* ما قبل من انه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ( ولا يتوقف على تعذيب المسيء ( ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه ( وقيل على ( قوله \* والكفر نهاية في الجناية ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو اصلا \* ان نهاية الكرم يقتضي العفو عن نهاية الجناية ( ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلا يجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على ( قوله \* وايضا ان الكافر يعتقد حقا ولا يطمئنه عفو

قائله الخيال

قائله الخيال

م

انه

انه يعتقد حقا في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على ( قوله \* وايضا هو اعتقاد الابد ان \* الاعتقاد في الدنيا ولا يتأبد اذ امر تقع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ( ويمكن ان يقال المراد انه اعتقاد ثبوت الباطل ابد افلا اعتقاده في كل زمان جزاء فيتأبد جزاءه واعتقاده الباطل في الازل ايضا يقتضي تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة ( واعلم ان مقتضى تكفير الخوارج صاحب الصغيرة ان لا يغفر الصغار ايضا كالشرك فضلا عن الكبائر ( قوله \* ويغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغار والكبائر مع التوبة او بدونها \* فان بيان حكم الشرك مع التوبة ( الا ان يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بالتوبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ( ولك ان تجعل الشرك مع التوبة داخلا في مادون ذلك ( ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة ( وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه يتعين مغفرته فالاولى ان يجعل البيان بيان الذنب بالتوبة فالشرك لا يغفر ومغفرة مأذونه يتعلق بالمشية ( وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويدكرها ( ولا يخفى ان التذكير في الحكمين ( فالاولى وفي تقرير الحكمين ( قوله \* والمعتزلة يخصصونها \* اي يخصصون الايات والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواء ( ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغر مطلقا مما لا يساعده النظم لان الكفر ايضا مغفول بالتوبة ( ولدفع



الجاعل هو الخيال

م

هذا جعل ضمير مخصوص بها للمغفرة اى يخصصون المغفرة  
(ولا طائل تحته لانه لا بد لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا  
) وقوله \* وتغسكوا بوجوهين \* يريد به التمسك في مذهبهم اوفى  
تخصيص الايات والاحاديث (قوله \* وزعم بعضهم ان الحلف  
في الوعيد كرم \* ذلك البعض هم الاشاعرة) ومسنند المحققين  
يمكن دفعه بان الوعيد تخويف للعباد وتحرير على العبادة  
وليس اخبارا حتى يكون الحلف فيه تبديلا للقول (وقد نية ال  
في الوعيد تضرة المسبة لانه الايق بالكرم بخلاف الوعد فان  
الكرم يقتضى فيه القول (ويمكن ان يراد بقولهم المذنب اذا علم  
انه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال  
شهوته في الذنب تقريره على الذنب لانه يتكل على الاحتمال  
ويختار مشتتاه العاجل ولا يخاف من المسأل (فالا حوط ان  
يجعل الوعيد قولانا (وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة  
الارسال بخلاف فائدة الوعيد (قوله \* ويجوز العقاب على  
الصغيرة سواء اجنب من تكبها الكبيرة ام لا \* قل المراد انه  
يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه  
اعدم قيام الدليل (وما ذكره الشارح من الادلة فلا ثبات الجزء  
الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل (وكانه يريد  
انه ترك الشارح ما يجهل من اثبات ما ينكره الخصم واتى بما لا يعينه  
من اثبات ما يعترف به (وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب  
مع الاجتناب عن الكبار (والادلة تدل عليه لدخول الصغار  
مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمسبة وتحت الاحصاء  
للمجازاة (وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب (وايضا

قائله الخيال

م

قائله الخيال

م

الادلة

الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمسبة  
وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص اصحاب الصغار  
(والمعترضة خرجوا بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبار وفي قوله  
\* الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة \* انه لو كان كذلك  
لكان العقاب مقطوعا به (الا ان يتكلف بان المراد انما يكون  
للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لانم ان الاحصاء للسؤال  
والمجازاة فليكن مجرد السؤال (وقيل فليكن ليعلم المغفور حق  
نعمة المغفرة في ذمته فلا يفوته شكرها (وسوق الآية ينبغي وانظر  
ولا تفعل (قوله \* واجيب بان الكبيرة المعلقة هي الكفر \*  
يعنى المعلق عليه لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل  
في التكفير الكبار ايضا (ولا خلاف في انها لا تكفر بمجرد الاجتناب  
عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بدله من تعليق آخر وهو المشية  
عندنا مطلقا والتوبة في الكبار عند المعترضة فالاية ليست على  
ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم  
(ولا يخفى ان حمل كبار ما شهون عنه على الكفر على كل ٧ من  
التوجيهين المذكورين في غاية البعد (وباللاغه تقتضى ان يقال  
ان يجنبوا الكفر لوجازته وموافقه يعرف البيان (فالحق ان  
مدلول الآية تكفر الصغار بمجرد الاجتناب عن الكبار (وتعلق  
المغفرة بالمسبة في آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجنب معه  
عن الكبار (قوله \* الا انه اعاده ليعلم الا ترك المؤاخذة على الذنب  
يطلق عليه لفظ العفو \* لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو  
يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب (لقال والعفو على  
الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويعفو عنه لما يشاء من الصغار

٧ من الوجهين  
نسخه



فالاولى ان المناط (قوله) اذا لم يكن عن استحلال فهو اعادة لا اعادة  
 (ويردانه لا وجه التخصيص بالكبيرة اذا الصغيرة ايضا كذلك  
 ) وان الاخصر الاوضح الجامع للتكتين ان يقول ويغفر مادون  
 ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار ويعفو اذا لم يكن عن استحلال  
 (وبعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال  
 وان لم يتب عن الذنب (وقوله) ليتعلق به قوله \* يراد به التعلق  
 المعنوي اذا كان اذا الشرط واللفظي ايضا اذا كان ظرفا حرفا  
 (وقوله) وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة \*  
 او يحمل التخليد على امتداد الزمان او على التخليط (وسلب  
 الايمان بأول بالتخليط ايضا (فالاولى وبأول بهذا النصوص  
 الدالة الخ فاعرفه (قوله) والشفاعة \* اى المقبولة على ان اللام  
 للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى  
 (ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة  
 لم يأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة (وهل يشفع  
 النبي اترك السنة وقد ثبت (من ترك سنتي لم ينل شفاعتي) وقد  
 حكم علماء الاصول بمقتضا من ان ترك السنة حرمان الشفاعة  
 وجرى عليه الشارح في التلويح (الظاهر انه ثبت لهم الشفاعة  
 اذا الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض  
 قوله عليه السلام (شفاعتي لاهل الكبار من امتي) لانه وعيد  
 لا يجوز الخلف فيه (وقد يؤل لم ينل شفاعتي بانه لم ينل مرتبة  
 شفاعتي ولم يكن من الاخبار الشافعين (وبانه لم ينل شفاعتي  
 لرفع الدرجة (فلا يتجه ان حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول  
 يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى (على ان الحرمان

مطل  
 حديث الشفاعة

عن

عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من  
 الاخبار (ولك ان تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب  
 اهل الكبار مثلا جزاء الله فيجوز ان يغفر الله بشفاعته عن المذنب  
 ولا يغفر عن تارك سنته (قوله) بالمستفيض من الاخبار \*  
 وبالكتاب كما اشار اليه الشارح (وكانه تعريض منه بانه لا وجه  
 لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بان دلالة الكتاب غير  
 وضحة (اما الآية الاولى فلتوقف دلائلها على اثبات ايمان  
 صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم  
 الشفاعة في الآخرة لجواز ان يكون نتيجة لاستغفار في الدنيا  
 ان يوفقهم الله للتوبة ويصبروا مغفورين (واما الثانية فلا شبهة  
 نه اسند لال بمفهوم المخالفة ودقة وجه انقضي عنه (ولانه  
 يحتمل ان يكون ردا لاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفاعتهم (قوله  
 والجواب بعد تسليم دلائلها \* اى الجواب بعد تسليم  
 لاثباتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظر الى الالة لمنافية  
 لعمومها (فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص  
 ينافي دعوى التخصيص بالكفار (ومنع عموم الاشخاص بسندان  
 الخطاب مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس الزكرة نفس مبهم  
 (وبهذا يدفع ان ضمير منها راجع الى النفس النانية لعامة بالوقوع  
 في سياق النفي فلا يتخصص وان كان للنزول سبب خاص (وقد  
 يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجل في الدار وهو على السطح  
 لان الضمير عائد الى الرجل وهو عام (وهو ضعيف لان المذنب  
 مصنوع والعربي ورجل على السطح (واوسلم فظير ما نحن فيه  
 لا رجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ان ضمير



النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ( ومنع عموم الاوقات والاحوال  
 بسند جواز ان يكون يوم لا يقع فيها شفاعة بعض اوقات يوم  
 القيمة وان يكون ذلك في بعض المواقف في يوم القيمة ) قوله  
 \* فلان انائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان  
 العذاب عندهم \* يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب  
 عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والالم يكن للنفيد  
 بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغار مرتكب  
 الكبيرة ( نعم لو تم ما في شرح المواقف انه لا يستحقان عندهم  
 على الصغار اصلا يتم ) قوله \* لا معنى للعفو \* اذا العفو ترك عفو  
 المستحق على ما ثبت في اللغة ( قوله \* لقوله تعالى فمن يعمل  
 مثقال ذرة خيرا يره \* بشكل الاستدلال بهذه الآية بان المرتد لا يجزى  
 بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا اسلم لا يعذب بذنوب  
 ايام الكفر ( فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية  
 الشر بشرط عدم هدم الخير ( والمعتزلة تجعل الايمان محبطا  
 بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم الاحباط ( ونوقش  
 في قوله \* فتعين الخروج \* بانه يحتمل ان يرى جزائه في جهنم  
 بتخفيف العذاب ( ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان  
 جزاء الايمان الجنة ( وهكذا الحال في استدلال باقي النصوص  
 باعتبار حديث الاحباط ( والاستدلال بالاية الثالثة مبنية على  
 اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك ( والافق  
 قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة ( ثم انه لا يثبت المذهب الا لا يدل  
 على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من لبس له عمل صالح ( نعم  
 يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلدا فلا يصلح لاثبات

المدعى

النافس هو الخيالي  
 نسجه

المدعى كما يقتضيه السوق بل لا بطلان لمذهب الخصم ( الا ان  
 يقال كون بعض صاحب الكبار مخلدا والبعض غير مخلد ينفيه  
 الاجماع على نفي القول الثابت والحكم بنفي الخلود يفيد دخول  
 اهل الكبار من المؤمنين ( ففيه رد على من نفي العذاب عن المؤمنين  
 مطلقا بهذه الايات كقاتل بن سليمان من المفسرين و كالمزجئة  
 ( ولا يخفى ضعف دلالتها ( وانحكم بان جعل ما جعل الا في  
 الجنایات الجنایة دونها خلاف العدل وان كان للالزام لا للتحقيق  
 الا لاظم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل بوجه عليه انه نوع فيه مراتب  
 مختلفة فليكن مرتبة ليست للكفر الكبيرة ( والقول بان النوع  
 بجميع افرادة جعل للكفر اول النزاع ( قوله \* وذهبت المعتزلة  
 ان من ادخل النار خالد فيها \* وهو عند جمهورهم صاحب  
 كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند  
 غير الجمهور اختلافات في احباط للطاعة واحباط الطاعة لها  
 فصلها المواقف ( فقوله \* لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات  
 بالتوبة \* على مذهب الجمهور يظاهاه فتأمل ( قوله \* والجواب  
 منع قيد الدوام \* لانه خلوص وان يتجه عليه المنع لانه لا يتم  
 ما ذكره في يسانه من انه لو لم يكن حاله لم يفصل عن مضار  
 الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلوص ( ولا يخفى انه يمكن  
 الجواب ايضا بانه معارض بما سبق من ان جعل جزاء ما هو الكفر  
 خيرا ما هو دونه خلاف العدل ( قوله \* والجواب ان قاتل المؤمن  
 لا يكون مؤمنا لا يكون الا الكافر \* وتعليق الفعل بالمشق يفيد عليه  
 المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن  
 ( ولا يفيد تحريم قتله مطلقا ويلغو التقييد بقوله متعمدا اذ لا يكون



القتل لانه مؤمن لا متعمدا فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم  
بالمستحق بل ذكر المستحق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم  
اذ لا يمكن احضار الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن  
ذكر المستحق من ضروريات اعادة الحكم فتأمل فيه فانه من  
خصايص هذه التعليقات ونسال منه الصواب والتوفيقات فنقول  
في دفع تمسكهم ونرجوا ان يكون هو الصواب ان ما يفيد الآية  
ان جزاء قتل المؤمن عمدا الخلود في جهنم (لانه يكون في جهنم  
خالدا اذا ما يستحقه العبد من الجزاء لا يجب على الله ان يحجزه به  
بل له تعالى ان يعفو عنه) او يمكن ان يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما  
فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى او لفقاصص اولعفو  
الورثة بالدية (لا يقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار) قلت  
لانه تعالى حكم بانهم خالدون في النار وهنالم يحكم به بل جعله  
جزاء فعله وقد حكم بانه يغفر مادون الشرك (فعلم منه انه لا يخلد  
القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان المراد التعدي  
عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فيكون الآية لمنع  
عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود  
اي من يتعد حدا من حدوده بان المراد من التعدي من كل وجه  
وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حدا واستحلاله حتى انه لو لم يعتقد  
حلالا لم يتعد منه من كل وجه) وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد  
باحاطة خطيئته اذا كان ماذكر فينبغي ان يحمل كسب السيئة  
على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بان يراد عن كسب  
سيئة المؤمن وبمن احاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم  
في تقدير من كسب سيئة ومن احاطت خطيئته (ووجه معارضة

هذه

هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الايات  
تخصيص الايات السابقة بما عدا صاحب الكبرة ومقتضى الايات  
السابقة تخصيص هذه الايات بالكافر (قوله \* الايمان في اللغة  
التصديق اي اذعان حكم المخبر \* اي اعتقاده كما هو الظاهر  
من اضافته الى المخبر او الوقوع او اللالوقوع المذعن له) وقوله  
\* وجعله صادقا \* يحتمل ان يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر  
صادقا (ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي  
يبحث عنه في كتب الميراث بعد اعتبار القطع في الايمان دون  
هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر  
من حيث انه اخبر به المخبر حتى لو اخبرك احد بما ليس من شأنه  
ان يحصل له التصديق به اعطيتك له من غير ان يعتقد عالمه  
يقول لك المصدق به في كتب الميراث ولا يقال لك المؤمن به (وليس  
الايمان في اعتقاده صدق المخبر مجازا كما يوهمه) قوله \* فان  
حقيقة آمن به امنه التكذيب \* لانه صار عرف اللغة (واراد  
بقوله \* فان حقيقته \* حقيقته في اصل اللغة) واستشهد  
في تعديته باللام بقوله تعالى (وما انت بمؤمن لنا) مع احتمال  
ان يكون لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد  
في المباحث الظنية (ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى  
(انؤمن لك واتبعك الارذلون) لبرائته عن احتمال لام التقوية  
اولى له قاوولي لان الكلام في الايمان لغة والمستعمل في  
هذه الآية ظاهر في الايمان الشرعي (واستشهد في التعدية بالبلاء  
بقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانه الايمان لغة واللام يصح  
تفسير الايمان الشرعي به اعدم جواز تفسير الشيء بنفسه) وخالف

قائله الخيالي

٢



في جعل الايمان معدى بالباء اليضساوى حيث قال تعلق الباء  
بالايمان على تضمين معنى الاعتراف ( ويشبه ان يكون التعديبة  
باللام ايضا لتضمن معنى الاذعان ) ولا يبعد ان يكون الباء زائدة  
كاشاع في مفعول العلم ( وفي قوله \* بحيث يقع عليه اسم التسليم \*  
رد على من زاد في الايمان التسليم وقال لا يصح في التصديق  
بدون التسليم ) ووجه الرد انه لم يفتن ان اس التسليم الا الاذعان  
والقبول الذي لا بد منه في التصديق ( والغزالي بالتحقيق نسبة  
الى غزالي توهى قرية انطوس ) والمزيد من تصحيقات العوام كذا  
في شرح مسلم للنووي ( وان ارجوا ان يكون الغزالي نسبة الى غزلة  
بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع  
( والمعنى الذي يبرع عنه في الفارسية بكر ويدن \* هو التصديق  
المقابل للتصور ) لكن الايمان اخص من التصديق المذكور  
في اوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصديق  
في كتب الكلام قسم للمفسر بما لا يحتمل الظن والجهل والتقليد  
بخلاف كتب الميزان ( فن قال جعل التصديق بمعنى كرويدن عين  
ما في اوائل كتب الميزان يتفي ما في شرح المقاصد انه العلم لقطعي  
لذا التصديق الميزاني يعم الظنون ( فن خواطر الظنون اذ  
التصديق بمعنى كرويدن صار قطعيا فيما نحن فيه لاختصاص  
مقصده لا لاقنضاء التعبير عنه بكر ويدن ( قوله \* فهو حصل  
هذا المعنى لبعض الكفار الخ \* ) لا يخفى ان هذا ينضم الكلام لم يقع  
في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على  
مصدق مرتكب لا جعل الشارع اشارة لتكذيب بحسب الشرع  
( فهذا من ثمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه

كما هو الشايع  
نسخه

ملط  
نسبة الغزالي  
م

ع كرويدن بكسر الكاف  
الفارسية وفتح الراء وكسر  
الواو والمد وفتح الدال وسكون  
النون بالتركية بمعنى ايتامق

قائه الخيالي

امارة الكتب  
نسخه

التصديق

التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام ( قوله  
\* فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله \*  
يعني من حيث انه ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق  
بوحداية الله بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن  
بهذا التصديق مؤثرا ومن صدق بما جاء به محمد من عند الله بانه جاء  
من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن  
مؤثرا بمحمد عليه الصلوة والسلام ( قوله \* ولا يخط درجته  
عن الايمان التفصيلي \* اي في النكابة في الكون مؤثرا وان كان  
بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به ( قوله \* الا ان التصديق  
ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمل \* ) فان قلت  
ركن الشيء جزءه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فامعنى احتمال  
سقوط الجزء والركن ( قات وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا  
كاجزاء السرير فان السرير لا يكون سريرا بدون جزء من اجزائه  
وقد يكون حكما يجعل الشرع شيئا جزءا من شيء ( وهذا يكون  
على وجهين ( احدهما ان يعتبره جزءا مطلقا فهو كالحقبة لا يحتمل  
السقوط ( وثانيهما ان يعتبره جزءا في السعة دون الضرورة فيحتمل  
السقوط ( ويقال كون لاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من  
هذا القبيل ( قيل التصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين  
مؤمنون ولا تصديق لهم ( ويدفعه انهم مؤمنون بايمان ابائهم ولا  
سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانهم ( ولا يتم ما قبل ان الكلام في الايمان  
الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ما ذكره فيما بعد ان الشارع جعل  
المحقق الذي لم يطره عليه ما يضاذه في حكم الباقي فانه يصريح  
بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي ( قوله \* قلنا التصديق

قائه الخيالي

م



باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله \* فان قلت لا خفاء  
في انه لبس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون  
التصديق باق (قلت كما اريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجالية  
فلو فصلت صارت تصديقا) والاولى ان الايمان هو التصديق  
او ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدءا  
للتصديق بالفعل (ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق  
يتجه بزوال الاقرار بل زواله اظهر واكثر وسقوطه لبس الا في  
حال العذر) ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله \* وذهب  
جمهور المحققين انه التصديق بالقلب \* في شرح المقاصد  
ان المعتقد به هو التصديق الغير المقارن لامارات التكذيب حتى  
لو قارن شيئا منها لم يكن ايمانا (قبل والاقرار اذا كان شرطا  
لاجراء الاحكام لابد ان يكون على وجه الاعلان بخلاف ما  
اذا كان ركنا فانه يكفي مجرد التكلم مرة لاتمام الايمان وان لم يظهر  
على غيره هذا) وفيه انه لو كفي الاقرار من غير اظهار عند كونه  
ركنا لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى  
فالركن ايضا الاقرار على وجه الاعلان (قوله \* هلا الخ \*  
اورد عليه انه يحتمل ان يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان  
(ويدفعه ان قوله \* والنصوص معاضدة لذلك \* معناه النصوص  
معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب لكون الاقرار  
شرطا لاجراء الاحكام فالتصوص الثلاثة الاول للاول (وهذا  
للتاني (قوله \* فان قلت نعم الايمان هو التصديق \* معارضة  
مع ادلة جعل الايمان التصديق فقط بان جعله الاقرار انسب  
بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا في القلب) فاندفع

ما يقال

والاولى ان يقال  
نسخهقائله الخيالي  
مالمورد الخيالي  
م

ما يقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان  
الايمان باقيا على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعيا (نعم  
يتجه انه ضعيف لا يقاوم النصوص مع ان عدم معرفة اهل  
اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين  
(قوله \* قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب \*  
اورد عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية لبس مجرد  
اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من اضمرا الانكار واظهر الاذعان  
يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار (ومن اضمرا الاذعان  
(ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة) ثم قال على قوله فيما بعد  
\* كانوا يحكمون بكفر المنافق \* لا يقال لعلمهم يجعلون مواطاة  
القلب شرطا (لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطاني لا  
الكرامية) ولذا ذكروا عدم الاستفسار عما في قلبه (ولا يخفى  
ان فيما ذكره تناقضا) ولا يخفى عليك ان قوله \* وايضا الاجماع  
منعقد \* معارضة مع ما سبق في اثبات مذهب الكرامية (وقد  
سبق انه معارضة مع دلائل بعض المحققين فيكون معارضة مع  
المعارضة وهو غير جائز) وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة  
انما هو في العقليات اما في السمعيات فلا لانه يترجح السمعى الدال  
على المطلوب اذا ذكر لمعارضته معارض (قوله \* واما الاعمال  
اي الطاعات فهي تزيد في نفسها \* دابيل على هيئة الشكل  
الثاني ينتج ان الاعمال لبس الايمان مع انه لبس المطلوب اذ لا نزاع  
لاحد في ان الاعمال لبست الايمان انما الكلام في كونها داخله  
فيه (وايضا الدليل مشغل على مستدرك وهو ذكر عدم نقض  
الايمان لان المقدمة الاولى لا تشمل الا على زيادة الاعمال فالتقصان

قائله الخيالي  
مالمورد الخيالي  
م



زيادة (والجواب عن الاول ان الكبرى لبس قوله والايان لا يزيد ولا ينقص بل هو ملزوم لها وهي ان جزء الايمان لا يزيد ولا ينقص اذ لو زاد او نقص لسرى في الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعهما لان الموضوع الثابت فيما بينهما ان الايمان لا يزيد ولا ينقص والكبرى مما يستنبط منه (وعن الثاني ان التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذافطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكان على بصيرة (قوله \* فهنا مقامان \* المشهور فتح الميم والاحسن ضمها اى محل اقامة الدليل (وفي قوله \* الاول ان الاعمال غير داخلية في الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان الخ \* لا ينطبق على ما اراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ما ذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ما ذكره المصنف تكثير الادلة بما لا يفي به السوق (نعم ينجم على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور (ويكفي فيما هو بصدد اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك (ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالى (تنزل الملائكة والروح) لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هواه من غير حاجة الى الاطناب ومعنى الاستدلال على حفظ الظاهر (لا يقال اقتضى بعض النصوص ايضا دخول الايمان في حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره (لانا نقول برجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارد (وفي قوله \* لامتناع اشتراط الشيء بنفسه \* ان ما نحن فيه اشتراط الجزء

بالكل

بالكل (ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح ان يكون شرط صحته ودفعه بان جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطا لها (والاوضح في بيان ان المشروط لا يدخل في الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط ويدور (قوله \* وقد ورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال \* من غير تحقق ما يسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط (فقوله \* لا تحقق للشيء بدون ركنه \* يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله \* التصديق الفلاني الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان \* فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى ان يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدى (وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما انه عرض لا يتيق الا بتجدد الامثال (فلا يرد ان الثبات على الايمان لبس ايما نا حتى يكون زيادة فيه (وما ذكره من النظر قوى (ولا يندفع بما ذكر ان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا يبنى تلك الزيادة التي لا سبيل الى انكاره لان مراده ان الشيء لا يوصف بالزيادة بمنزل هذا فنفي الزيادة بالمعنى المتعارف لا ينافي دعوى الزيادة بهذا الاعتبار (على ان بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بترتيب اصلها (قوله \* ومن ذهب الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهرا \* الاعمال فرضا وانفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار وعند الجبائي (ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء



لان الايمان حينئذ كالعالم قدور مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان (والايمان مع عمل اخر وهكذا) فكون الاعمال جزء من الايمان عند المعتزلة لبس معناه ان التصديق وحده لا يكون ايمانا اصلا (بل معناه ان العمل بعد وجوده داخل في الايمان) قوله \* والايمان والاسلام واحد \* لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان (ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك متوهما للمخالفة في المقدمة ايضا نبه على الموافقة فيها) والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ما جاء به النبي من عند الله (واشار بقوله \* ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين \* الى ان الاستدلال بها كما فعله المعتزلة ضعيف) اما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف ان كلمة غير ليست صفة على معنى فاوجدنا فيها اى في قرية لوط شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى على وجه يصح وهو ان يقال فاوجدنا فيها بيتا من المؤمنين الايتام المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف (وفيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فاوجدنا فيها مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين) فالاولى ان يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمنا او ما بعد مستثنى منه (وعلى التقديرين يجب ان يتحد الايمان ببيان ما يصح في نفي وجود المؤمن غير اهل بيت ان يقال فاوجدنا مؤمنا غير اهل بيت من المسلمين اذ لم يكن المسلم المؤمن (واما وجه الضعف فهو ان الاستثناء

يصح

قبل القدرة على العمل  
نسخه

مطل  
اتحاد الايمان والاسلام

يصح اذا كان المسلمون اخص من المؤمنين ونظيره لبس في البلد من العلماء الاهل بيت من الخويين (واما وجه التأييد ان السابغ فاوجدنا مؤمنا الاهل بيت منه) واستثناء اهل بيت من اخص منه غير شايع (قال \* وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن ولبس بمسلم \* لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لاتحادهما والتلازم وان بنى التغير عند الاشاعة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لامر ين لا ينفك احدهما عن الاخر ان كلا منهما بالنسبة الى الاخر لاهو ولا غيره (قال \* فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا \* لا يخفى ان سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسمنا فلو لا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك (فجواب الشارح كما ترى لانه يفيد انه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح ان نفي الايمان في الواقع لا ينفى الامر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية (وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال ان يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فامنا كذب صرف بخلاف اسلمنا فان له محمل صدق فامر الله تعالى بان لا يقولوا آمنا (واشار الى انه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وامرهم بان يقولوا ماله وجه صدق (والحق ان الآية ظاهرة في المغيرة (والاستدلال به على المغيرة قوى) قال \* فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الخ \* لا يخفى ان الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال مما لم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت

وجه مخصوص صدق  
نسخه



في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان ان تؤمن بالله (قال  
 \* صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقيق الايمان ولا ينبغي \*  
 مقابلة بقوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة  
 لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح في الكناية لا يصح ان يقول  
 انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل انا شاب ان شاء الله  
 ) ويجوز ان يمنع الشارع ما يوهم شيئا (وقوله \* لانه ان كان  
 للشك فهو كفر \* يريد به ان كان للشك في الحال بقريضة قوله  
 \* اولئك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال \* وفيه نظر  
 لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين  
 في ان العمل هل يدخل في الايمان او لا يلزم كفر اصلا (واووية  
 الترك لما انه يوهم بالشك في الحال (وعدم المنع عن الشك  
 في العاقبة والمآل يقتضي ان لا يكون بأس في القول بانا مؤمن  
 غدا ان شاء الله تعالى (قال \* ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ \*  
 جعل قوله \* والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد \* اشارة الى  
 ابطال قول الاشاعرة دون قوله \* واذا وجد من العبد التصديق  
 والاقرار صح ان يقول انا مؤمن حقا ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن  
 ان شاء الله \* محل نظر (بل رد جميع ما نقله من الاشاعرة بقوله  
 واذا وجد من العبد الخ ) ويمكن ان يدفع النظر بان نفي الصحة  
 كلام سائق على بعض الاشاعرة رده ذلك البعض بان السعادة  
 والشقاوة مبطلتان فكذا الايمان والكفر (فقوله واذا وجد  
 من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة (وقوله والسعيد قد يشقى الخ  
 رد لما ابطال به المسئلة (وظاهر هذا المنقول ان المبتلى بسوء  
 الخاتمة نعوذ بالله كافر من اول عمره على عكس الكافر المحمود

العاقبة ( لكن في شرح المقاصد موافقا لما سيجي من ان الحق  
 انه لا خلاف في المعنى الخ \* ان معنى قولهم العبرة في الايمان  
 والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي  
 والكفر المردى بها لا ان الايمان في الحال لبس بايمان والكفر  
 لبس بكفر (وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتمد  
 بها هذا (وبهذا دفع ما قيل انه ملزم ان يكون المؤمن في الخاتمة  
 فقط مؤمنا طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق  
 ركنا لازما (ولا يخفى انه يمكن ايضا دفع ما قيل بان التصديق  
 ركن لازم بمعنى انه لا بد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط  
 مطلقا بالعدر (واشار بادراج (اشير في قوله \* على ما اشير اليه  
 بقوله تعالى وكان من الكافرين \* الى ضعف الاستدلال به  
 لاحتمال كان معنى الكون في علم الله ومعنى الصيرورة (وشقاوة  
 السعيد وعكسه لا ينافي الحديث لما عرفت ان المراد السعادة  
 والشقاوة المعتد بهما (وابس لك ان تريد مطلق السعادة والشقاوة  
 وتجعل كل سعادة او شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه  
 في بطن امه لما ثبت انه يكتب في بطن امه انه سعيد او يكتب  
 انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة  
 والشقاوة \* والتغير يكون على السعادة والشقاوة \* دفع لما يقال  
 انه لو تبدل السعادة والشقاوة لتغير صفاته تعالى من الاسعاد  
 والاشقاء (ويمكن ان يدفع ايضا بان يتغير الاسعاد لبس بتغير  
 صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير  
 في التعلق لا في الصفة (وفي قوله \* والحق انه لا خلاف في المعنى \*  
 نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقا



اول للوجودين في الخاتمة (قال \* وفي ارسال الرسل \* بان يقول  
الله تعالى لبعض عباده بوساطة ملك او بدونها ارسلتك الى قوم  
او الى الناس جميعا او الى الثقلين او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ  
المفيدة لهذا المعنى كعبثتك ونبهتهم (وفي قوله \* ارسال الرسل \*  
رد على الحكيم قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة  
(اولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالجزرات  
العقلية المحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور  
(وثانيها القدرة على التصرف في هبولى العناصر واظهار  
خوارق العادات (وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم  
وحيا (ومن هذا يستفاد انهم انكروا النبوة بالنام والالهام (وكا  
ان في ارسال الرسل حكمة كذا في تعدده المشار اليه بابرار  
الرسل لان مصالح الناس يتفاوت بالازمنة واهذا ينسخ الاحكام  
واطلاق الحكمة اشارة الى ان تعيين حكمه تعالى بما لا يسهه مقدرة  
العبد (وانما المتيقن ان افعاله لا تخلو عن حكمة (وقد اشار بعد  
الاطلاق الى بعض الحكم بقوله \* فقد ارسل تعالى الخ \* من  
التبشير والانتذار وبيان ما يحتاج اليه الناس (وقوله \* للناس \*  
متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصرا في حكمة مشتركة  
بين جميع الرسل (والا فتبيننا نبي الثقلين صلى الله عليه وسلم  
ما شاهد عين الفرقدين (قال \* وفي هذا اشارة الى ان ارسال  
واجب لا بمعنى الوجوب على الله \* كما هو مذهب المعتزلة واهذا  
اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ الوجوب  
اثلايتوهم ما عليه المعتزلة (وما في المواقف ان من البراهمة  
من قال بنبوة ابراهيم فقط ومنهم من قال بنبوة آدم فقط يدل على

ان البراهمة لا يحكمون بالامتناع (وقوله \* لا يمكن يستوى  
طرفاه \* اشارة الى مذهب من ينكر وقوع ارسال بعد  
الاعتراف بإمكانه لعدم ما يرجح وقوعه (وفي دعوى الوقوع  
ايضا رد عليه (قال \* جمع معجزة \* فالأظهر ان الثناء للتأنيث  
فان المعجزة آية النبوة وعلامته او بينة (وقد سبق منه تعريفه  
في صدر الكتاب على وجه اشتهر (وعرفه هنا بقوله \* وهي امر  
يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين  
على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله \* وكأنه عرفه بهذا  
التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي  
ان يكون فعل الله مطلقا عند بعض او فعل الله او ما يقوم  
مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعى معجزتى ان اضع  
يدي على رأسي ولا تقدر انت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض  
فان المعجزة هنا ليست فعل الله بل ترك خلق القدرة فهو عدم  
صرف لا فعل (وانما شرط كونه مضافة الى الله لانها تصديق  
منه بنبوة المدعى فلو لم تكن مختصة به تعالى لم يكن دالا على  
التصديق منه بها (فاشار بقوله \* يظهر على يد مدعى  
النبوة \* الى انه ليس فعل المدعى بل فعل الله (وان يكون على  
خلاف العادة (والاشارة اليه ظاهرة (وان يتعذر معارضته  
والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها (وان يكون عند  
التحدى صريحا كما ذهب اليه بعض (وعند التحدى مطلقا  
وان لم يصرح به بل علم بقربينة الحال على الصحيح (وقوله  
\* عند تحدى المنكرين \* ظاهر في الاول (ويحتمل الثاني  
(وان لا يكون متقدما على دعوى النبوة ولو بالمحظة (ولانما خرا



بزمان لا يعتاد مثله (و يشير اليه قوله عند تحدى المنكرين)  
 (وقد فات الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير  
 مانع) احدهما ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احى  
 ميتا فامات حيا لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى  
 النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (وثانيهما ان لا يكون  
 مكذبا له كانه انطق ما ليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه  
 بانك لست برسول الله (واما انطق من له اختيار كانه انطق الانسان  
 الاخرس ونطقه بانك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة  
 على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الانطاق الاخرس وبعد  
 الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف ما لا اختيار له  
 في نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاق له بما  
 يكذبه فلا يكون شاهدا لصدقه (ويجيب عن فوت القيد  
 بانه يكفله قوله عند تحدى المنكرين فان التحدى انما يكون  
 لمعارضته شاهد دعواه ولا شاهد له في هاتين الصورتين (وقد  
 وقع للبعض هنا انه مثل بغوت موافقة الدعوى بانطاق الجماد  
 بانه مفتر كذاب (والموافق لما في الكتب الكلامية ما قدمناه  
 (ولم يشترط ان يكون معينا للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر  
 بل المتفق انه ليس بشرط (قال \* فاما كتاب الدال على انه امر  
 ونهى \* وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن انت وزوجك  
 الجنة فكلا من حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة) وفيه بحث  
 لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله لتبليغ الاحكام  
 فالامر والنهي بلا واسطة لا يستلزم النبوة لجواز ان يقتصر  
 على نفسه ولا يكونا للتبليغ (وجعل المبلغ اعم من المخابر بالذات

المراد بالبعض الخيالي

او بالاعتبار حتى يكون النبي داخلا تحت امته مبلغا اليه ما انزل  
 اليه داعيا له الى امر ربه ونهيه تكلف (وفي المواقف والمقاصد  
 ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولا امته له  
 هناك (واورد عليه المنع لجواز ان يكون حواء امته (ونحن نقول  
 في دفعه ان الجنة ليست دار تكليف (ففي الامة لا تنفاه التكليف  
 لالانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امته (وقد يمنع دلالة الامر  
 والنهي بلا واسطة نبي على النبوة بامر مريم بقوله تعالى (وهزي  
 اليك بجذع النخلة) وبامر ام موسى عليه السلام بقوله (اقذ  
 فيه في الثابوت) ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة  
 عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجائين مستوري  
 الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قال \* وتحدى به البلاء \*  
 ذلك معلوم بالتواتر وبالايات الكثيرة للتحدى ونقل الامور  
 الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كان بمنزلة  
 التحدى اذ لو لم يتواتر التحدى بتلك الامور الخارقة صريحا  
 او غير صريح او تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قال  
 \* وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته بوجهين \* اعلم ان  
 الاستدلال بالمعجزة من برهان الاثني لان اظهار خارق العادة  
 على يديه معلول النبوة وفرعها (والاستدلال الثاني لارباب  
 البصائر من برهان المي فانه يعين حقيقة النبوة ويعين ان تلك  
 الحقيقة حصلت له على اكل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات  
 ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن  
 الامام في المطالب العالية (واما الدليل الاول لهم فركب من  
 اللام والان فان ما قبل النبوة سبب عادي يجعله نبيا وما بعدها

المورد الخيالي

المانع الخيالي

بلا واسطة  
نسخه



من فروع النبوة (قال \* قلنا نعم لكن يتابع محمدا \* وما روى من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية اى يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يحب قبول الجزية من شريعتنا فلا ينفي المتابعة لان ذلك يبان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية (بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينه ثابتا لا يدعهم الى الاسلام (على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب (بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قال \* والاولى ان لا يقتصر على عدد \* الظاهر ان يقال ان لا يذكر عدد لانه لا يقتصر على عدد فانه يفيد ان يردد بين العديدين ولبس المقصود ذلك فانه كما ينافى قوله تعالى (ومنهم من لم نقصص عليك) الاقتصار ينافى التردد ولا يؤمن من ان يدخل فيهم من لبس منهم او يخرج من هو فيهم (وغاية التوجيه ان يقال المراد من الاقتصار على عدد ان يحتمل لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمي عدد معين او مررد فعدم ان اقتصار لا يكون الا بان لا يذكر عدد (وفي كون الآية مخالفة للحديث بحيث اذا تعيين عدد جميع الانبياء لا ينافى عدم القصص من بعض فان القصص منه بان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله (ثم عدم الامن من دخول ما لبس نبيا مما لا شبهة فيه واما خروج من هو نبى فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله (فقولك له على الف درهم لا ينفي الزيادة (ففي ذكر عدد اقل لا يلزم عد النبي غير نبى كما ذكره الشارح (فينبغي ان يوجه

كلام

ملح  
عدد الانبياء

كلام المصنف بانه لا يؤمن ان يخرج عن القصة الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به (لما حمله الشارح عليه (ويعلم مما ذكره ان الاولى ان لا يعين نبى في التصديق بالنبوة مالم يتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخالفة عدم لبس نبيا (وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته (قال \* لان هذا معنى النبوة والرسالة \* وصف المصنف الانبياء باوصاف اربعة وجعل الشارح الاثنين مع النبوة والرسالة والاخرين من مقتضاتها (والظاهر ان الاربعة من مقتضاها انها اذا النبوة بمقتضى تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا للتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار بالتبليغ ايضا لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة (وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيدا من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استغناء الحق انه بعث نبيا الى قرية وسلط عليه في سبيله ذنبا اهلكه (وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز ان يخفى النبي دعوته تقية (فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف يبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب (قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق تبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم اصلا (وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى انفسهم يعني مشفقين في الدين يقتضى عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر التصديق (الا انه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام

عن ذكر الصدق  
نسخه



به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأيسد بالمعجزة ( فالاولى ان يقول  
 الشارح ) وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب  
 خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بالح ( قال \* اما عدا  
 في الاجماع \* الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى  
 الرسالة وما يبالغونه من الله على ما ذكر في المواقف ( ولا يعبر  
 غيره على ما استفاد من كلام الشارح ) وقوله \* هذا كله بعد  
 الوحي \* لا يلزم ( قوله \* معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده  
 بالاجماع وكذا عن تعمد الكبار عند الجمهور الح \* فانه يقتضى  
 ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كاللزام  
 في الكفر ) قال \* فما كان منقولا بطريق الاحاد \* سواء بلغ حد  
 الشهرة او لا فردود \* لان نسبة الخطاء الى الرواة اهون من نسبة  
 المعاصي الى الانبياء ( وما كان بطريق التواتر فقسمان ما يمكن  
 حل خصوصياتها على امور يخرجها عن كونها ذنوبا كحل  
 قول ابراهيم عليه السلام انى سقيم على انى اسقم فيما بعد  
 فيحصل عليه ان امكن والا فيحصل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك  
 الاولى او كونه قبل البعثة او على الصغيرة والحل على ترك الاولى  
 انسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى  
 غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختره وسوى بينهما المواقف  
 ( ربما قرنا ندفع ما يقال انه لا تقابل بين ترك الاول والعرف  
 عن الظاهر ولم يخرج الى تخصيص الصرف من الظاهر  
 بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل او بصرف  
 النسبة الى غيرهم بان يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز  
 في النسبة ) والثاني من قبيل التجوز في الطرف ( قال \* ولا شك

قائلة الخبالي

٢

ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم \*  
 فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور  
 عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة اعمالهم ( والادى وبنو آدم استمر  
 في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق  
 بين بنى آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله  
 عليه وسلم افضل من آدم فقد سهى وقد يجعل دليلا بمعونة  
 ان نوحا و ابراهيم او موسى او عيسى على اختلاف الاقوال افضل  
 من آدم والافضل من الافضل افضل ( لكن هذا الحكم اختلافي  
 لان بعضهم قال آدم افضل منهم فبناء على فضليته صلى الله  
 عليه وسلم يجعلها خلافة ( على ان الحديث خبر الواحد فلا يفيد  
 اليقين والاستدلال بقوله صلى الله عليه وسلم ( انى اكرم الاولين  
 والآخرين عند الله ولا فخرا تم ) قال \* والملئكة عباد الله الح \*  
 اى مملوكون لله ( فى القاموس العبد الانسان حرا كان او رقبا  
 والمملوك ) وقد ضمن وصفهم بالعبودية رز كونهم بنات الله  
 اذ الولادة تنفى الملك ( ووصفهم ) بقوله \* العاملون بآمره \* دون  
 العصمة لان الثابت بالادلة مجرد ذلك ( واما العصمة نفيا واثباتا  
 فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين ( وعدم ورود نقل  
 وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لانفيا ولا اثباتا يقتضى  
 عدم الوصف بالذكورة والانوثة ( وعد الوصف بينهما  
 ايضا لان عدم الدليل على شئ من الطرفين يقتضى التوقف  
 ( ولادلالة لقوله تعالى ( وجعلوا الملئكة الذين هم عباد الرحمن انا )  
 وعلى نفي الانوثة لانه يحتمل ان يكون الذم على الملك واثبات  
 الذرية له في قوله تعالى ( افتخذونه وذريته اولياء ) دل على

ان



ان جعل الجميع اثاثا ( ولبس لك ان تستدل على الوصف بالذكورة  
والانوثة بان ظاهر استثناء ابلبس عن الملكة دل على انه  
ملك واثبات الذرية له في قوله ( افتخذونه وذريته اولياء ) دل  
على ان له اثني فثبت الذكروا لاثني للملك لان الاستثناء يعارضه  
ما يخرج دلالاته على الملكة عن كونها قطعية ( واعل جعلهم  
الملكة بنات الله لسترهم عن الاعين لان ذلك يليق بالبنات  
ولذلك ظهر عيسى ولم يستر ) قال \* والله تعالى كتب انزلها  
على انبيائه \* لم يذكر عدد الكتب اشارة الى ان العدد لم يثبت  
بدليل يفيد اليقين ( فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج  
كتاب الله اولاد خل غير كتاب على ان ما ورد ان الكتب مائة  
واربع يتنافيه ما ورد ان المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان  
الرسول من له كتاب وشريعة ) ودفع التنا في محوج الى التكلف  
( ولم يقل انزلها على رساله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص  
بالرسل لانه يقتضي ان يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب  
( فلبس ترك على رساله خلاف الاولى كما يتوهم ) بل لاختيار الاولى  
( وقوله \* وبين فيها امره ونهيه \* يتفرض بالزبور لانه لم يكن فيه  
الا الادعية ) وقوله \* فهو واحد \* فسر بان الكل متحد في كونها  
كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة \* وانما التعدد والتفاوت  
في النظم المقر والمسموع \* وفيه انه لا فائدة في هذا الحكم  
( وقد يفسر ) قوله \* وكلها كلام الله \* بان الكل دال على  
كلام الله ( ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لا تعدد  
فيه ) وهو بعيد عن العبارة جدا ( والمتحدان المراد ان كلام الله  
واحد في نفسه وانما التعدد باعتبار وجوده اللفظي ) وكذا ترجيح

البعض

المفسر الخيالي

٢

البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير  
التعدد ونعم ( وقوله \* كما ورد في الحديث \* ينبغي ان يكون متعلقا  
بتفصيل الكتب وتفصيل السور لان كلامها انما يعلم من الشرع  
( قال \* والمعراج لرسول الله محمد صلى الله الخ \* الفظاهر العروج  
الا انه اطلق المعراج ( واراد العروج اشارة الى ان العروج كان  
بالمعراج على ما ذكر ارباب السيرانه ظهر في بيت المقدس  
من الصخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج  
الذي يخرج منه الملكة الى السماء احدي عارضية من الباقوت  
الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدي درجانه  
من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدرر والياقوت وهو الذي  
يظهر منه ملك الموت يقبض الروح ويراها المختضر فلاجله  
ينظر جدا ويباغ في النظر ) والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبنى  
على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية ( الا انه في رأى  
في المنام اشهر ) وبعضهم حمل قول عايشة رضي الله عنها على  
معراج اخر وجع بين كلام عايشة وغيره بجوز تعدد المعراج  
( واما ما قاله بعض متأخرى اصحاب السيران كلام عايشة مبنى  
على انها كانت زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعوبه كان كافرا  
فلم يعرفه ليس بشيء ولا ينبغي ان يصفى اليه لان عايشة رضي الله  
عنها مع حرصها في معرفة احوال رسول الله صلى الله عليه وآله كمال البعدان  
نفع بمعرفة ايام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله  
عليه وسلم وكذا معوبه مع طول عهده في الاسلام ( ورؤيته صلى الله  
عليه وسلم له في هذه الليلة مما تكرته عايشة وجع من الصحابة  
( واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة

الجامع الخيالي

٢

مطال

في المعراج

المراد به الخيالي

٢



والزبير وكعب الاخبار والزهرى وابن الحسين الاشعري واكثر  
اتباعه (ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بان اعطى لقلبه حال  
البصر فراه رؤية البصر او بالبصر) والصحيح الاول لان ابن عباس  
صرح في بعض ما روى عنه بالقلب وفي البعض اطلق (وجعل  
بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيئا من ادلة الطرفين  
لا يقيد اليقين والمسلك يفتي) قال \* العارف بالله وصفاته حسب  
ما يمكن \* ان اريد حسب ما يمكن للنوع فيلزم انفاء ولاية ماسوى  
افضل النوع (وان اريد بحسب ما يمكن لذلك الشخص فيلزم  
ان لا يكون فائت للوقت الذي يمكن له معرفة في المعرفة وليا لانه  
لم يعرف حسب ما يمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت الى المعرفة  
لاد معرفة (الا ان يقال المراد حسب ما يمكن له (ومداره ليس  
على عدم تضييع وقت بل على الخذاب والطف من الله تعالى  
فيحوز ان يمن على احد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع  
مدة مديدة لما كان يمكن له من معرفة ذاته وصفاته (وقوله \*  
خالا يكون مقرونا بالايان والعمل الصالح \* يريد به فخارق عادة  
لا يكون كذلك (والمقصود ضبط خارق العادة (فعلى هذا ينقسم  
الى معجزة وكرامة واستدراج (واورد عليه انه غير حاصر لانه ان  
وافق الغرض فاستدراج (والافاهانة كما روى ان مسيطة الكذاب  
دعى لاعور بان يصير عينه العوراء بصيرا فصاراعى (وقد نقل  
تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة (واعترض عليه  
بمخروج الارهاص والاستدراج (وما ظهر من مريم من الخيل  
من غير ذكر وظهور الزرق من غير سنب (وما ظهر من صاحب  
سليمان احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ان تداد الطرف

وما

(وما يقال من ان الاول معجزة ان كرامة (والثاني سليمان لا يرد  
ما يقال ان المعجزة ما قارن التحدي ولا مة رتبة لانه يشافيه  
ما سيردان كرامة الولي معجزة النبي (الا ان يقال ما سيأتي مساحمة  
(والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة  
معجزة مساحمة لا يخرجها عن الكرامة (قال \* ولما استدلل  
المعتزلة المنكرون لكرامة الاوليا \* والاستناد ابو اسحق  
وابو عبد الله الحلي من تقييد المعتزلة بل المنكرين لاخراج  
ابن الحسين البصري منهم فانه يوافقنا (وحاصل الاستدلال  
انه يفسد باب اثبات النبوة (وحاصل الجواب ان الكرامة اعانة  
على الاثبات لانها معجزة يعنى كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة  
(والا فالم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن  
نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان  
السحر ثابتا لا التيس بالمعجزة فيفسد باب اثبات النبوة فاهو جوابهم  
عنه جوابنا (ويشفي ان لا يخص انكار المعتزلة بالكرامة بل  
بمطلق خارق العادة كرامة كانت او استدراجا (قال \* ولا حسن  
ان يقال بعد الانبياء \* موافقا لقوله صلى الله عليه وسلم (ما طلعت  
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل  
من ابي بكر (ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لان فيها على  
ما هو المفهوم لغة (يقال وبه يظهر ان ابا بكر افضل من سائر  
الامم ايضا (وفيه انه لم يفت افضليته من سائر الامم فيما ذكر  
المصنف ايضا لان افضل امة نبي افضل الامم لان امة افضل  
الامم (وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنقض بعض تنقض  
بادريس وخضر والباس ايضا ويمكن دفعه بانه يشخص من

قائله الخيالي

م

مطل  
في كرامات الاولياء

وبما كان  
نسخه

المورد الخيالي

الناقل الخيالي

المعترض الخيالي

م



هذا الحكم هؤلاء الانبياء (بقوله \* ولا يبلغ ولي درجة لانبيا \* وورد  
ايضا انه لا يفيد تفضيلهم على من لم يوجد بعد النبي من اسنشهد  
زمن حيوة كحمة وجعفر وغيرهما رضي الله عنهم (وقد دل الحديث  
السابق على ان ابا بكر رضي الله عنه افضل منهم) وعدم افادة  
التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر وجود على وجه  
الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قال \* ابو بكر  
الصديق \* ظاهره المبالغة في الصدق لكن في الصحاح الصديق  
مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل  
هذا (ويستفاد منه ان تسمية الصديق لكونه مصدقا لا قوله  
بأعماله) (لما قاله الشارح من انه صدق النبي في النبوة بلا تعلم  
اي توقف (وفي المراج بلا تردد وفي كتب السير انه سمي بالصديق  
في قصة المراج (ويمكن ان يقال سمي بالصديق في قصة  
المراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه  
اياء في المراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق  
الصديق مطابقا لما في الصحاح (قال \* فرق بين الحق والباطل  
في القضايا والخصومات \* في القاموس اولاته فرق بين الايمان  
والكفر حيث اظهر الاسلام بمسكة (قال \* لان النبي صلى الله  
عليه وسلم زوجه رقية الخ \* ولادخل فيما هو بصدد (بقوله  
\* قال ولو كان عندي الخ \* الا انه اراد ان تمام رواية الحديث (فكانما  
سمى بنتا النبي نورين تسمية باسم ابيهما لان النور من اسمائه عليه  
السلام على ما في القاموس (قال \* فللتوقف جهة \* اذ لم يرد  
على فضلها على غيرهما نقل كما ورد في شان الشيخين ولا يمكن  
ان يهدي اليه عقل وان اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل

لانه

لانه ظهر كثرة فضائل على رضي الله عنه كمال الظهور (ونحن نقول  
كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلي وغيرهما  
شورى وذلك يشعر بانه توقف في تفضيل واحد منهم (ولما  
قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم (الا ان هذا يقتضي  
التوقف في تفضيلهما على غيرهما ايضا) (قال \* على هذا الترتيب  
ايضا \* يشعر انه مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التي  
حكم بها السلف لدليل كان لهم (فقوله \* وذلك لان الصحابة  
قد اجتمعوا \* لا يلائم كلام المصنف (وقوله \* توفي \* على  
صفة المجهول (وللبلاء لبناء المعروف وجه معروف (وتوقف  
على كان سنة اشهر (وقوله \* ولاحتج الخ \* الا يرى انه احتج  
ابو بكر على الانصار بقوله الاثمة من قر يش وتقاعد الانصار  
عن دعوى الخلافة (ووجه قول علي رضي الله عنه \* بايعنا  
لمن فيها وان كان عمر \* انه اراد وان كان البيعة له صعبة لكن  
صلابته في الدين وعدم مسامحته في امر يعني تباع الحق وان كان  
مراوفا نصريحه رضي الله عنه حين المبايعة بذكره لايكون  
المبايعة بلا غرور وعن علم \* وترك الخلافة شوري \* اي ذات  
شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة شوري بينهم (لاقامة امر  
الخلافة شوري في تبصرة الاداة فوض اليهم لينظروا فيه  
فيقلدوا الاقامة اصلحهم بذلك لكن كلام الكشف حيث قال  
في تفسير شوري انهم لا ينفردون بامر حتى اجتمعوا عليه يدل على  
انه جعل الخلافة مشتركة بينهم ٧ وسبباني من الشارح ما يدل  
على انه ذهب اليه (قال \* لم يكن عن نزاع في خلافة \* اي  
نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد (يدل عليه قوله

واعتقاد ان الاحق  
بالخلافة غيره  
نسخه



\* بل عن خطأ في الاجتهاد \* والمقصود منه رفع الطعن عن معوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة وزبير وعائشة رضي الله عنهم فان الواجب حسن الظن باصحاب رسول الله واعتقاد ابرائهم عن مخالفة الحق فانهم اسوة اهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع في انه احق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة في طلب حق في الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معوية اعتقد وجوب القصاص فكان نزاعه في طلب القصاص لا في طلب الخلافة ( وهذا ظاهر البطلان لا يخفى على احد ان نزاع معوية وزبير كان في خلافته ( ولولا ذلك لوجب ان ينقاد لاحكامه المعوية ويطلب عنه القصاص عن القتل ) قال \* واعلم المراد بالخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة وميل من المباينة \* يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلى رضي الله عنهم لانه خالف معهم اهل البني حتى استشهد عثمان ولم ينقطع مخالفة معوية مع علي ( الا ان يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق ( وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة في ثلثين لا يقتضي ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة ( فالأظهر ان حكم اهل الحل والعقد بالخلافة من مخبة لشبه الملك بالخلافة لقربه وضبط امر المعاش والمعاد ضابطا شيها بزمان الخلافة ( قال \* ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب \* جعل المواقف الوجوب ايضا مختلفا فيه فان الخوارج جعله من الجارات ( وقوله \* وانما الخلاف في انه يجب على الله \* يعني ذهب اليه

فائله الخيال

مطل  
في الامامة

الامامية

الامامية والاسمعية ( وقوله \* بدليل سمعي \* يعني كما هو عندنا \* او عقلي \* يعني عندا كثر المعزلة وعند الزيدية ( اقول وسمعا وعقلا ايضا عند كثير من المعتزلة كالجساحظ والكوفي وابي الحسين ( قال \* ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليها كما اشار اليه الخ \* ( حل قوله محو المسلمون لا بد لهم الخ \* على مسألة وجوب نصب الامام سمعا ( والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي ( ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوات هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علما يقارب الضرورة ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا ( دفع فواتها يخل بنظام العالم وينفضي الى ما يفضي ( فمعنى قوله لا بد لهم في بقائهم ( وعلى ما ذكره الشارح لا بد لما يجب عليهم في الدين ( ودفع الضرر المظنون واجب لقوله عليه السلام ( لا ضرر ولا ضرار في الدين ) والصغار \* جمع صغير كالكرام جمع كريم \* والصغار \* جمع صغيرة كالغنائم جمع غنمة ( وقوله \* فان قيل \* انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين ( والمراد بالرياسة الرياسة العامة في الدنيا ليصح \* قوله اماما كان او غيره \* فان من له الرياسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير امام ( وحينئذ قوله \* فان انتظام الامر يحصل بذلك \* في غاية الضعف كما ترى ( يرشد اليه قوله \* في الجواب يحصل بعض النظام في امر الدنيا \* فالسؤال ليس بشيء ( وقوله \* فبعضي الامة كلهم ويكون



مبتهم مينة الجاهلية \* يريدان اللازم باطل لما ان في الازمنة  
الماضية بعد الخلفاء الراشدين اكابر الامة من التابعين وتبعهم  
الى غير ذلك من الائمة المجتهدين الذين لا خفاء في جلالة قدرهم  
في الدين \* وقبل لان اجتماع الامة على الضلالة لا يجوز لقوله  
عليه السلام (لا تجتمع امتي على الضلالة) وقد يحجب عن الشبهة  
بانه انما يلزم العصبة لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار  
(ومحصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه  
نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات  
(وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع  
عن قدرة واختيار) بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على  
الضلالة الحكم بكونها حقا لا العمل بها اكرها (وبهذا الجواب  
يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية) قال \* لا كما زعمت الشيعة  
خصوصا الامامية منهم \* حيث رجحوا المهدي في الفضل  
على امامة الكرام سوى علي رضي الله عنه (ولا يخفى ان ذكر هذه  
المسئلة في هذا المقام لامر المهدي المختفي والاولى بحالها ابرادها  
في شرح) قوله \* ولا يخفى بني هاشم واولاد علي \* (وفي قوله \*  
بل غاية الامر ان يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث يجوز  
ان يكون زمانه اخوف من ازمته آباءه بحث لا يمكن ظهوره كالم  
يمكن لا بانه اظهار الامامة) قال \* ويكون \* عطف على يكون  
(في قوله \* وينبغي ان يكون \* يقال يجب ذلك) فلا يسع عطفه  
على يكون بل يجب عطفه على ينبغي (وفيه ان كونه ظاهرا  
ايضا واجب كما اوضحه بيان السارح) وكلمة ينبغي اعم من الواجب  
وان كانا كراستعمالا في الاولوية (وقوله \* ولا يجوز من غيرهم

يدفع

قائله ومجيبه الخبالي

م

مطل  
في كلمة ينبغي

يدفع توهم الاولوية (قال \* ولا يشترط في الامام ان يكون  
معصوما لما في الدليل \* لا يخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل  
اقامة الدليل على نفي اشتراطه لان تعقل الدعوى يتوقف  
عليه (بل لان مقدمات الدليل ايضا يتوقف عليه (بل الاولى  
تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب  
القوم (ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة  
لاقبله اذ لا موجب لاشتراطه قبله (وحاصل الدليل الاول  
ان الاجماع انعقد على خلافه ابي بكر مع ان اهل الاجماع  
لم يقطعوا بعصمته ايام امامته كيف والعصمة ان لا يخلق الله في  
العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا طريق معرفة  
لهذا الا بالوحى اذ لا يعلم الغيب الا الله (وبهذا اندفع ما ورد  
عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينفي  
الثاني لا الاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع اهل  
اليعة غير معلوم (وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل  
على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط (ولا يخفى ان هذا من  
المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا ثبت عصمة  
ابي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه  
(قال \* والجواب المنع \* اى منع ان غير المعصوم ظالم زائد  
اذ يقال له ان غير المعصوم اذا صلح ذنبه بالتوبة لبس الى غير  
(ومن العجائب ما قيل فان قيل حقيقة العصمة كما ذكره عدم  
خلق الله الذنب وعدم الوجود فكيف لا يكون غير المعصوم  
ظالما اذ يقال له ان غير المعصوم اذا صلح دينه بالتوبة لبس ظالما  
فلا تنس التوبة والاصلاح ولا تكن مصر الدفع ما توهمت وروده

المورد الخبالي

م

فان قلت قائله الخبالي  
نسخه

م



على ان تعريف العصمة لبس على ظاهره الذي يجب ان يراعى في التعريفات ( والمراد بعدم خلق الله امر يكون مأله ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها ) وانتفاء الملكة لا يستلزم عدم الاجتناب عنها ( وما قيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون اخص من المعصية يدفعه وصف المرأ بالظالم على نفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله ) وما قيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر ( فلا بد فع الاستدلال بالظاهر ) قوله \* انها خاصية في نفس الشخص وفي بدنه \* لعله اراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسدا ( والمراد بالمحنة التكليف قيل سمي بها اذ به يمتحن الله عباده ويلوهم ايهم احسن عملا ) قال \* ولا ان يكون افضل من اهل زمانه \* كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض اهل السنة حتى الاشعري على ما في الكفاية ( واما اوردته على جعل الامام شوري كان الاولى بحاله ان يذكره سابقا حيث ذكر حديث جعل الامامة شوري ) وقد عرفت له معنى لا يتجه عليه السؤال فتذكر ( قال \* اي مسلحرا \* لا يبعد ان يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين ) وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رياسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية ( قال \* ولا يعزل الامام بالفسق \* قبل لا يقال بل يعزل بقوله تعالى ( لا ينال عهد الظالمين ) فان النيل بمعنى الوصول وهو آتى ابتداء وزمان بقاء لا نأقول الوصول امر آتى لبقاء له وانما الباقي الوصول بمعنى الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال المحدث هذا ( ومبناه

قائله الخيالي

م  
قائله الخيالي

قائله الخيالي

م

قائله الخيالي

م

على

على الغفلة ان مجرد الفسق لبس ظلم بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة ( واورد على قوله \* لان العصمة ليست بشرط ابتداء \* انه ان اريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقر بيا اذا المطلوب ان لا يشترط عدم الفسق وان اريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ثم اذ قالوا يشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا وثوق باوامره هذا ( ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب ) وقد عرفت ان الداعي اليه ضعيف قال قلنا انه لما فرغ عن مقاصد علم الكلام جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على اصل اهل السنة مسامحة ( قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيسا بمن قبلنا ) فحقيقة الامر يقتضي ان يجمع اراد مباحث الامامة مع اراد هذه المباحث في الحاجة الى الاعتذار المذكور ( قال \* لما انه يعلم من احوال الفاسق الخ \* يقال هذا انما يتم في الاشخاص ( واما في الانواع كاكل الربوا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط ( وفي قوله \* فحن لا نتوقف في شأنه \* من افاة لما قاله الغزالي في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فليجتنب ولا خطر في السكوت عن لعنة ابلبس فضلا عن غيره ( قال \* وهذا جهل منه بربه \* فيه نظر لان التني يكون في المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه ( قال \* والجمع بين قولهم لا يكفر الخ \* يقال هذا مذهب الاشعري وبعض تابعيه والما كفر غيرهم فلا تناقض في كلامهم فلا اشكال ( قال \* الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج \*

المورد الخيالي

م

قائله الخيالي

م

قائله الخيالي

م



مذهب جمهورهم ان الثابت في العدم بسائط الممكنات دون  
 المركبات (قال \* ان العالم والمتعلم \* يرد مذهب المعتزلة من ان  
 القضاء لا يتبدل وان لا يثبت مذهب اهل السنة من ان الدعاء  
 والصدقة ينفعان) ويمكن ان يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة  
 بطريق الاولى (قال \* ادعوا لله واتقوا موثقون \* يشدرج فيه  
 الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة  
 لا يحصل ما لم يربك في الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك  
 (قال \* فقال الله انك من المنظرين \* قيل فيه بحث لجواز  
 ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله السابق  
 دعى او لم يدع وقيل يستجاب دعاء الكافرين في امور الدنيا  
 ولا يستجاب في امور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية  
 والحديث (قال \* من اشراط الساعة \* جمع شرط بالتحريك  
 وهو العلامة (ودابة الارض اولها تخرج من جبل الصفا بتصدع  
 لها والناس ساروا الى منى او من الطائف او ثلث امكنة  
 ثلث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب  
 المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتفش فيه هذا  
 كافر (وبأجوج ومأجوج من لا يهزمهما يجعل الالفين زائدتين  
 من حجج ومجج) وقرأ رؤية بأجوج ومأجوج (وابومعاذ بمجوج  
 كل ذلك من القاموس) وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان  
 من ولد يافث بن نوح (وقيل بأجوج من الترك ومأجوج من  
 الجبل وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف) وقيل عريان  
 من اج الظلم اذا اسرع واصلها الهز كما قرأ عاصم (ومنع  
 صرفهما للتأنيث والتعريف) (قال \* والمجتهد \* اي المستدل

قائله الخيالي  
 م

مطل  
 اشراط الساعة

في

\* في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ \*  
 اي قد يحكم حكما غير مطابق \* وقد يصيب \* اي قد يحكم  
 حكما مطابقا (وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف  
 (فعلى الاول لبس دعوى الاصابة في مسائل الاصول لمخالفة بين  
 مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل (وعلى الثاني  
 يصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفي الاصول اذ لم يكن  
 احدهما مكفرا (قال \* وهذا الاختلاف مبني على اختلاف الفهم  
 في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل  
 الاجتهادية ما أدى اليه رأى المجتهد \* هكذا عبارته في التلويح  
 ايضا (واعلم سهولا ان ام المتصلة لازمة لهزمة الاستفهام يليها  
 احد المستويين والاخر الهزمة (والعبارة الصحيحة اختلافهم  
 في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا او احكاما على حسب  
 ما يؤدي اليه رأى المجتهد (وعبارة التقيح منقحة وهى وهذا  
 الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند  
 الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد مجتهد (قال  
 \* اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل \* ويكون العثور  
 عليه لاعن دليل بل بمنزلة من يعثر على دفين \* او يكون ذلك  
 الدليل اما قطعي \* والمجتهد مأمور بطلبه \* او ظني والمجتهد  
 غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها \* وما ذكره من المذهب  
 المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه  
 من الله فقد اصاب وان فقد فقد اخطأ مع وجدان الدليل  
 ولا اصابة مع فقد انه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة (فقوله  
 \* فلا خلاف في هذا المذهب في ان الخطئ لبس باثم انما



الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء \* لا يصح المماثل خلاف  
في مذهب من يقول بالخطاء ( وجعل قواه في هذا المذهب  
اسارة الى مذهب من قال بالخطاء دون خصوص ما سبق من قوله  
\* والمختار \* بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب  
لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه  
حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ  
الخطاب ووجوب بعض حكم القاضي بالخطاء ( قال \* الاول  
قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للملكومة او الفتيا \* بضم  
الفاء كالفتوى وبمعناه وهو ما افتي به الفقيه وقد يقتض ( وفي قوله  
\* ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان  
بالذكر جهة \* انه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير  
اسباب اجتهاد له ارمصاص لنبوته فلهذا خصص نسبة تفهيمه  
الى ذاته ( وقد يجاب بان المراد بتفهمها تفهيم ارفقها واحقها  
( وفيه انه بعيد عن ظاهر النظم ) وانما قال \* والثاني الاحاديث  
والاثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث  
صارت متواترة المعنى \* لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال  
على الاصول ( والثالث من الادلة دليل الاجماع ( واليه اشار  
بقوله \* وقد اجمعوا \* وهذا الدليل مبني على اثبات ان القياس  
مظهر لامثبات والا فعند الخصم القياس مثبت ( ويرد بان الحكم  
الاجتهادي اعم من الثابت بالقياس او بغيره من الادلة الظنية  
كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك ( والخلاف في اتحاد الحق  
وتعدد جاري في الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع  
فيه خلاف ( ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس

ويوحدته

ويوحدته فيه خلاف الاجماع ( واذا ثبت وحدته في صورة  
القياس بالاجماع ثبت في الكل به فافهم ( والرابع من الادلة  
الاستدلال بالمعقول وهو انه لا تفرقة في العمومات الواردة في  
شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص  
( فالظاهر ان يكون الثابت بالاجتهاد مثله ( وبهذا اندفع ما قيل  
من انه ان اريد الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادي  
فلا تريب وان اريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل  
هو اول المسئلة ( نعم يجزم انه لا يفيد اليقين ( وغاية ما يفيد  
الظن ( وقوله \* في شرح التقيح \* فيه ان الاوضح في شرح  
التوضيح ( قال \* ورسول البشر افضل من رسل الملائكة \*  
فيه على ان المراد بقولهم خواص البشر افضل من خواص الملك  
الرسول ( والمراد بالعوام ما سوى الرسل من اتقياء المؤمنين ( واما  
العصاة فلا يفضلون على الملك اصلا ( والدليل الاول لا يفيد  
الا تفضيل آدم على رسل الملائكة ( وتفضيله على سائر الرسل  
بناء على انه لا قائل بالفضل ( وبمد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة  
جميع الملائكة لا الملائكة السفلية ( لكن الظاهر الجميع والمسئلة  
مما يكتفي فيها بالظن ( والاستدلال اشالث ايضا مبني على عدم  
الفضل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر ( واورد  
عليه انه اما ان يراد من آل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط  
فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما ان يراد بالعالمين  
غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة  
( ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله \* وقد خص من ذلك  
بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة \* فان حاصله

قائله الخيالي

م

مطل  
في تفضيل بني آدم  
على الملائكة  
نسخه

معين

نسخه

المورد الخيالي

م



انا لا تخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل تفضيل الجميع  
على جميع العالمين (وتخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة  
الى رسل الملك لكن المورد لم ينبه لما ذكره (وقوله \* ولا خفاء  
في ان هذه المسئلة ظنية الخ \* دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض  
من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام  
مخصوص البعض (والوجه الرابع اورد عليه ان الملائكة لهم  
صفات فاضلة في مقابلة اعمال الانسان (واجيب بان ذلك  
بالنسبة الى الانبياء هم الا انه يلزم ان يخص الدليل بالانبياء  
(اقول ذلك المنع متجه في عامة الملك بالنسبة الى عامة البشر  
اعني اتقياء المؤمنين ايضا فتم الدليل على عمومته (على ان عدم  
القول بتفضيل الرسل على الرسل وعدم تفضيل العامة على  
العامة بما يتم به الدليل فافهم) قال \* وذهب المعتزلة والفلاسفة  
او بعض الاشاعرة \* وهو ابو عبد الله الحلي والقاضي ابو بكر  
(والقول بان التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف  
الظاهر (ويستلزم ان لا يكون المتعلم من متعلم شخص الامتعا  
من شخص والجواب بان الترفي بذكر الملائكة المقرين ليس  
لفضلهم على عبسى عند الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي  
الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يردده وصف الملائكة  
بالمقرين فانه يشعر بان الترفي باعتبار تقربهم الى الله الا ان يقال  
الوصف لتعينهم واخراج غير المقرين فان المقرين هم الذين  
يقدرون على الافعال العجيبة \* نحمدك يا من وفقنا لاتمام  
هذه الفرائد ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد  
وتجعل كل حرف منها قائدا الى الجنة بعد قائد ونصلي على

نبيك

المورد والمجيب الخيالي

م

هذه الفوائد  
نسخه

نبيك الى الابد زائدا ٧ على كل زائد يا محمود كل حامد  
ويا مقصود كل قاصد لا تكلنا الى انفسنا  
طرفة عين فيصير صايذا  
لنا الشيطان

الجامد

كل الطبع والتمثيل بمعرفة الفقير الى بر ربه الجليل شيخزاده  
السيد محمد اسعد الناظر بتقويم الوقائع السنوية في الدولة  
المؤيدة العلية اواسط جادى الاخرة سنة تسع  
واربعين ومائتين والاف من هجرة من  
كما يرى من قدام رأى  
من خلف



SOLEYMAN E. G. KOTOPH	
Seyyid Asif	
Y. G. Kotoph No.	28
Esh	297-3
Tasni	

٧ بعد  
نسخهالحاسد  
نسخه